واللہ الموفق فی البدایۃ والنہایۃ وہو حسبی للسعادۃ والہدایۃ والمسئول عنہ ان یجعلہ خالصا لوجہہ الکریم ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم قال المصنف بعد التیمن بالتسمیۃ الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراط المستقیم فتفسیر قولہ الحمد للہ ظاہر واما الہدایۃ فکما قیل الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب او الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب واجمعوا علی انہ اذا انتسب الی اللہ تعالی یراد بہ الاول واذا انتسب الی الرسول او القرآن یراد بہ الثانی وقالوا ایضا انہ اذا تعدی الی المفعول الثانی بالی یراد بہ الاول وان تعدی الیہ بنفسہ یراد بہ الثانی وہہنا ان نظر الی انہ منسوب الی اللہ تعالی ینبغی ان یراد بہ الاول وان نظر الی انہ تعدی ابدا الی ینبغی ان یراد بہ الثانی فاما ان یقدر ہدانا رسلہ او یقال کلمۃ الی مزیدۃ للتاکید والتقویۃ وبالجملۃ لا یخلو ہذا عن تمحل والصراط المستقیم ہو الصراط الذی یکون علی الشارع العام ویسلکہ کل واحد من غیر ان یکون فیہ التفات الی شعب الیمین والشمال وہو الذی یکون معتدلا بین الافراط والتفریط وہذا صادق علی شریعۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لانہا متوسطۃ بین الافراط الذی فی دین موسی علیہ السلام والتفریط الذی فی دین عیسی علیہ السلام وعلی عقائد اہل السنۃ والجماعۃ فانہا متوسطۃ بین الجبر والقدر وبین الرفض والخروج وبین التشبیہ والتعطیل الذی فی غیرہا وعلی طریق سلوک جامع بین المحبۃ والعقل فلا یکون عشقا محضا مفضیا الی الجذب والا عقلا صرفا موصلا الی الالحاد والفلسفۃ نعوذ باللہ منہ وفیہ تلمیح الی قولہ تعالی اہدنا الصراط المستقیم والصلوۃ

علی من اختص بالخلق العظیم فتفسیر الصلوۃ واضح وقولہ علی من اختص کنایۃ عن محمد صلی اللہ علیہ وسلم تنبیہا علی ان کونہ مختصا بالخلق العظیم مما تقرر فی الاذہان حتی لا ینتقل الذہن من ہذا الوصف الی غیرہ علیہ السلام والخلق ہو ملکۃ تصدر عنہا الافعال بسہولۃ والخلق العظیم لہ

على ما قالت عائشة رضي الله عنها كان خلقه القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود
بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما رضي عنه تعالى والتخلق جميعا
وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وان لم يدل على الاختصاص
لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله
من اختص والآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب ههنا لان المصنف لم يتعرض
لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين نبي وقد يخص بالاسلام والدين
المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف
بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه لفظ اضافي له معنى لقبي وغاية وموضوع ولم يذكره المصنف طويناه على غره
ولكن لا بد ههنا من ان نعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام
فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني
من حيث انه مثبت والمصنف ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام
في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو
ما يبتني عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه
للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه
للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج
الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه كذلك
هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد

من الكتاب لبعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها وكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع امة محمد صلى الله عليه وسلم اشرافها وكرامها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع عترة الرسول او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهي والعقلي ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى والاتقربوهن حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة لعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام امته التي وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط ولم يقل ان اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي وقيل انه لما قال والاصل كان ردا على منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان الحكم موجودا في احد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا بأس ان يكون هذه الاصول فروعا لشئ آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

والاجماع فرع للاولين والقياس فرع ثالث ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل
لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي او غيره والوحي اما متلو وهو الكتاب او غيره وهو السنة
وغير الوحي ان كان قول الكل فهو الاجماع والا فالقياس ثم اما شرع حين قبلنا فلحقه
بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس
وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول

الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام
وهذا التعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد اي المعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي
كان مضافا اليه للمصنف والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي ويبدأ
التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ او بمعنى المقرون
فهو جنس له وما بعده فصل بالتكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية
وقوله على الرسول احتراز عما في الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف
اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى
السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام
او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان حجة ويجوز ان
يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة
المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب

المثبت لان المكتوب فی الحقیقة ہو النقوش دون اللفظ والمعنی معا انما ہما
مثبتان فی المصاحف فاللفظ مثبت حقیقة والمعنی مثبت تقدیرا
واللام فی المصاحف للجنس ولا یضر تعمیمه لغیر القرآن لان القید الاخیر یخرجه
او للعهد والمعهود ہو مصاحف القراء السبعة وہی متعارف بین الناس لا یحتاج الی ان
یعرف فیقال ہو ما کتب فیه القرآن حتی یلزم الدور واحترز بهذا القید عما نسخت تلاوته
دون حکمه کقوله تعالی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم
وعن قراءة ابی ونحوه مما لم یکتب فی المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة
صفة ثالثة للقرآن ای المنقول عن الرسول علیه السلام نقلا متواترا متوالیا
بلا شبهة فی نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطریق الآحاد کقراءة ابی
فی قضاء رمضان فعدة من ایام اخر متتابعات وعما نقل بطریق الشهرة کقراءة
ابن مسعود فی حد السرقة فاقطعوا ایمانهما وفی کفارة الیمین فصیام ثلثة ایام متتابعات
وقوله بلا شبهة تاکید علی مذهب الجمهور لان کل ما یکون متواترا یکون بلا شبهة
وعند الخصاف ہو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لکن مع شبهة وہذا
کله علی تقدیر ان یکون اللام فی المصاحف للجنس واما اذا کان للعهد فتخرج القراءة
الغیر المتواترة کلها بقوله فی المصاحف ویکون قوله المنقول عنه الی آخره بیانا للواقع
وقیل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمیة لان فیها شبهة ولذا لم یکفر جاحدها ولم
یجز الاکتفاء بها فی الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها
من القرآن وانما لم یکفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم یجز الاکتفاء بها فی الصلوة لعدم
کونها آیة تامة عند البعض وانما یجوز التلاوة للجنب ونحوه بقصد التبرک لا بقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً تمهيد لتقسيمه بعد بيان التعريف يعني ان القرآن اسم
للنظم والمعنى جميعاً لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل
ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية في الصلوة
مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى
تقديراً وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة
المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه اولانه ان
اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع
والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه
وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت
الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على
العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعاً وانما اطلق النظم
مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ
هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضاً وينبغي ان يعلم ان النظم
اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو مرتب
النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه
مثلاً وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم
بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شرع في
تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم
والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام

لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما

قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا

فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة

والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى

وذلك اربعة اي المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة تقسيمات وتحت

كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سيأتي وذلك لان البحث فيه اما ان يكون

عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او

بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول

في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة

واللغة والطرق هي الانواع والاصناف والصيغة هي الهيأة واللغة وان كان

يشمل المادة والهيأة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع

كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اي من حيث

انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على

اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص

والعام والمشترك والماؤل لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان

الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك

بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاما ان يترجح احد معانيه بالتاويل فهو

الماؤل والا فهو المشترك فالماؤل في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي

دل صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التاويل الذي من شأن المجتهد والثاني

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم
المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق
محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص
والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد
الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام
كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب
الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متباينة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل
في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام
الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض
في الظهور فكذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي
او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من
المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع متعلق بالكلام كما ان التقسيم
الاول والثالث تعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع
له او غيره واستعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا حقيقة ومجاز وصريح وكناية
لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل
بانكشاف معناه فهو صريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز
ولهذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان هو جعل صاحب
التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد
اى التقسيم الرابع فى معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان فى الظاهر من
صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى
دون اللفظ وهى اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان
المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم
يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف
عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات
الفاسدة على ما يجيئ ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اى بعد
معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين
وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اى هذا التقسيم اربعة اقسام الاول
معرفة مواضعها اى مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص
وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اى المفهومات
الاصطلاحية وهى ان الخاص فى الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما
انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اى معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض
النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اى ان ايها قطعى وايها ظنى وايها اوجب
التوقف فالخاص قطعى والعام المخصوص ظنى والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه
الاقسام فى العشرين تصير الاقسام ثمانين بالتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس فى
الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامى اقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره ابو

وانما هو اختراع فخر الاسلام رح وتبعه المصنف رح ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب
سلك في آخره منهج سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام
والمصنف رح انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام
فقط ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما
الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي
كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم اي كان معناه معلوم المراد يخرج منه
المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من
قوله على الانفراد لان معناه هو ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك
والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام
ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات
رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في
اللغة الرمي وانما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن
القصد ههنا بيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص
الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي
يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا يجب المعنى
وان لم يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي الشخص
المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض
دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين
بالاغراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

فرسٌ نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التي ذكرها بقوله كالانسان و رجل و زيد

فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض

من خلقة الرجل كونه نبيا واماما و شاهدا في الحدود والقصاص ومقيما الجمعة والاعياد ونحوه

والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك و الرجل نظير خاص

النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض و زيد نظير

خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف عن تعريف الخاص

وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه

ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد

خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشيا عن دليل و عالم ايضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من

الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فيثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة

ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر مقو للحكم الاول وكانهما متحدان ولكن الاول لبيان

المذهب و الثاني لنفي قول الخصم و لتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه

بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل و تفسيره واما بيان التقرير و التغيير

فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشي بلا دليل فيكون

محكما كما يقال جاءني زيد زيد و بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت

طالق ان دخلت الدار و هكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع

والسجود على سبيل الفرض شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا و بين الشافعي رح على ما ذكر من

حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان

وهو الطمانينة في الركوع والسجود و القومة بعد الركوع و الجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحقه به ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي

يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض بحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عليه السلام

قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص موضوع لمعنى

معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض فلا يحتمل البيان

حتى يقع ان الحديث يلحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان

تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة

يكون واجبا لانه ظني وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان

عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح

وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطها اصحاب الظواهر في آية الوضوء

وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء

وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبي عم

واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول

ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه

فيغسل وجهه ثم يديه الحديث، ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والوضوء ايضا عمل فلا يصح بدون النية

ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا المعنى معلوم وهو الاسالة

والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما اشترطها الخصم لا يكون بيانا للخاص لكونه مبينا بنفسه فلا يكون

الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد وغاية ان يراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب

يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن الواجب في الوضوء

بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلت

عن الوجوب الى السنية وقلنا بالسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف

عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص مبينا بنفسه لا يحتمل البيان

فيبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي رح

يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وقوله

عليه السلام الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه

معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه مبينا

بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايته ان يكون واجبة ينتقص بتركها الطواف

فينجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره وبالزيادة كونه سبعة اشواط وابتداؤه

من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق والتأويل بالاطهار في آية التربص

عطف على قوله شرط الولاء وتفريع للتفريع عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فيبطل
تاويل القرء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى
قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان
اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع
واوله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان فان الطلاق لم
يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك
الطهر من العدة اولا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون ثلثة قروء مع بعض من الثالث
وان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر ما سوى هذا القرء يكون ثلثا
وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض
والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعتد بثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه
الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء ايضا بدون ملاحظة
قوله ثلثة لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به دون الثلث
كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان
يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في
طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح انها حامل فتعتد بوضع الحمل او غير حامل فتعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في
الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول
العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط من لفظ القرء
بوجوه متعددة قد ذكرناها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف رح

ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها
ما يجئ واورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراضين للشافعي رح علينا مع جوابهما على سبيل
الجمل المعترضة فقال وتحليله الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو
جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة
وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج
الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق
امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها
الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ح ما بقي من الاثنين او واحد يعني
ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن ان يطلقها اثنين ح تصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنين
يملك الآن ان يطلقها واحدا الاخير وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول
ان يطلقها ثلثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها
للزوج الاول بحل جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين من الطلقات فاعترض عليه
الشافعي رح بان التمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية
للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم نفهم ان بعد النكاح
يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني
محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى
ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح
في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

لا تحل له حتى تنكح كما عرفتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلاثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا يعني مع جدته غنينا فقال عليه السلام أتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رح ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة به على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص لكنه يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها أتريدين ان تعودي الى رفاعة فعلم انها تريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقباله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلاث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل

ثم قال المصنف رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا وهذا ايضا جواب سوال يتوجه علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لابد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان على السارق سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قط لا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة ينتقل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان بطلت عصمته فلو بقيت

قلنا بوجوب رد المال ورعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص عليه
في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى
فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المص رح عن جانب ابي حنيفة رح
بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى
جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به
ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا له تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان
كذلك فقد شرع جزاءه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان
المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان الجزاء يحكي بمعنى كفى فيدل على ان القطع
هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا نبذ مما ذكرته في
التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المص رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية
على الحكم فقال ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولاجل ان مدلول الخاص قطعي
واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد خلعها خلافا للشافعي رح
وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا
يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق
دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي مراجعة بحسن المعاشرة
او تسريح باحسان اي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى فان خفتم ايها الحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به ذاتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة فى الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا اعنى الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اى فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ويطأها فالشافعى رح يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغى ان يصح بعد الخلع وهو نفسه طلاق غاية انه يلزم ان تكون الطلقات اربعة اثنتان فى قوله تعالى الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هى هذه ولكنه لا باس فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل هو فرع الطلقتين فكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا صريحتين ثم يجب امساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا فى ضمن الخلع ثم تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان يكون الطلاق الذى بعد الخلع فقط محكمه بعدم الحل الا الذى يكون كذلك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن يرد ان هذا كله انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبى عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث ثم يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك ولا تعلق له بمسألة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا

والبسط فی التفسیر الاحمدی ووجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضة عطف علی قوله صح ایقاع

الطلاق وتفریع علی حکم الخاص ای ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا یحتمل البیان وجب مهر المثل

بنفس العقد من غیر تاخیر الی الوطی فی المفوضة وهو ان کان بکسر الواو فالمعنی التی فوضت نفسها

بلا مهر وان کان بفتح الواو فالمعنی التی فوضها ولیها بلا مهر وهو الاصح لان الاولی لا تصلح محلا

للخلاف اذ لا یصح نکاحها عند الشافعی رح وتحقیقه ان المرأة التی فوضها ولیها بلا مهر او

علی ان لا مهر لها لا یجب المهر لها عند الشافعی رح الا بالوطی فلو مات احدهما قبل الوطی لا یجب

المهر اما عند الشافعی وعندنا یجب کمال مهر المثل عند العقد فی الذمة ویجب ادائه عند الوطی

والموت محللا بقوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء

ذلکم او مفعول له بتقدیر اللام ای احل لکم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالکم فالباء لفظ

خاص وضع لمعنی معلوم وهو الالصاق وقیل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وهو الطلب

وعلی کل تقدیر یوجب ان یکون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذکرا فان لم یذکر فی اللفظ

فلا اقل من ان یکون ملصقا فی الوجوب علی الذمة ولکن یشترط ان یکون الابتغاء صحیحا

حتی لو کان بالنکاح الفاسد یجب التراخی الی الوطی بالاجماع وکذا لو کان هذا الابتغاء

لا بطریق النکاح بل بطریق الاجارة او المتعة او بطریق الزنا لا یحل فلک التعلل لا یجب المال

اصلا والیه یشیر قوله تعالی محصنین غیر مسافحین وفی هذا المقام اعتراضات دقیقة بینتها

فی حاشیة التفسیر الاحمدی وکان المهر مقدرا شرعا غیر مضاف الی العبد عطف علی ما سبق

وتفریع علی حکم الخاص ای ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا یحتمل البیان کان المهر مقدرا

من جانب الشارع غیر مضاف تقدیره الی العباد وبیانه ان تقدیر المهر عند الشافعی رح

مفوض الی رای العباد ومفوض الیهم فکل ما یصلح ثمنا یصلح مهرا عنده وعندنا ادناه مقدر لا یقدر

في جانب الاكثر لكن يقدر في جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق ازواجهم من المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص وضع ما قال وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا القياس على قطع اليد لانه ايضا عوض عن عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان هذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي رح ان الفرض هٰهنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ما ذكر وفرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا بمعنى اوجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم

ذكر المصنف رح ولائل كل من المسائل الثلث فقال تمسكا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الآية وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله تمسكا تعليل لقوله صح الخ تحلل حرف اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله ان تبتغوا باموالكم ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف رح عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال

ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر لغة يسمى الامر اللفظ لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب

والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من اقسام الالفاظ فهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي داخلا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن يشترط ان يكون المقصود منه ايجاب الفعل وليعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع او لا ولهذا ينسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا ومما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما

وتخيص مراده بصيغة لازمة بيان لكون الامر خاصا يعني تخيص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقال ان دخول الباء هاهنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد ولا تنفك عنه ولا يكون المراد ثابتا من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة على المختص كما هو اصلها اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قطعا فينبغي ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفي الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد

مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام موجب الا ان الامر يكون امر ونكون مشاركين له في الحكم

ولنا انه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا منه عليه السلام والطبع والاختصاصات الا فعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع النعال

متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وحجتنا ان النبي لمنعه عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في فعل الصوم فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار الى قوة ربانية من عند الله تعالى اطعم عنده فتستقي من شراب المحبة كما قال قائل شعر وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب ولهذا ترى الائمة المجاهدين لا يفطرون بشرب قطرة في اربعينات ليخرج عن حد الكرامة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وقد روي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما فهذه تمسكات ابي حنيفة رح ولنا الشافعي رح فقال انا ره على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل متابعة افعاله لازمة للامة فاجاب عنه المصنف رح بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لا تعود بجرد رؤية الفعل ولم يحتج الى هذا القول صلوا وقال انا ره على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لان القول

لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب عنه بقوله وسمي الفعل به لانه سببه اي سمي الفعل بلفظ الامر
لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف قصد ان شرع
في نفي الاشتراك فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعني ان موجب الامر الوجوب
فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه البعض ولا التوقف كما ذهب
اليه البعض حتى لا الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المص لانه
يفهم مما ذكره للتنزل فاهل الندب يقولون الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب
وادناه الندب نحو قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب
ان يكون ماذونا فيه ولا يكون حراما وادناه هو الاباحة نحو قوله تعالى فاصطادوا واهل التوقف يقولون
ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك
فما لم تقم قرينة على احدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر
فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان
بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله
للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان
الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تعالى احل لكم
الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون
حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز
ثم شرع في بيان دليل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر بالنص اي انما
قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المامورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى

ولقبين هذا الاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه لفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف رح في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فماذا حكمه فقال واذا اريدت به الاباحة او الندب اي اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب فهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصله اي قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة والانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف رح عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

۴۷

لانہ لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس العامنا ہذا یا رسول اللہ ام للابد فہم التکرار مع انہ کان من اہل اللسان ثم لما علم ان فیہ حرجا عظیما اشکل علیہ فسأل وذہب الشافعی رح الی ان یحتملہ التکرار لان اضرب مختصر من اطلب منک ضربا وہو نکرۃ والنکرۃ فی الاثبات تخص لکنہا تحتمل العموم فیحمل علیہ بقرینۃ تقترن بہا والفرق بین الموجب والمحتمل ان الموجب یثبت بلا نیۃ والمحتمل یثبت بالنیۃ ولنا ما سیاتی سواء کان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف ولم یکن ردا علی بعض اصحاب الشافعی رح فانہم ذہبوا الی انہ اذا کان الامر معلقا بشرط کقولہ تعالی وان کنتم جنبا فاطہروا او مخصوصا بوصف کقولہ تعالی السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما یتکرر بتکرر الشرط والوصف فان الغسل یتکرر بتکرر الجنابۃ والقطع یتکرر بتکرر السرقۃ وعندنا المعلق بالشرط وغیرہ وکذا المخصوص بالوصف وغیرہ سواء فی انہ لا یدل علی التکرار ولا یحتملہ لکنہ یقع علی اقل جنسہ ویحتمل کلہ استدراک من قولہ ولا یحتملہ کان قائلا یقول لما لم یحتمل الامر التکرار عندکم فکیف یصح عندکم نیۃ الثلث فی قولہ طلقی نفسک فیقول ان الامر یقع علی اقل جنسہ وہو الفرد الحقیقی ویحتمل کل الجنس وہو الفرد الحکمی ای الطلقات الثلث لا من حیث انہ عدد بل من حیث انہ فرد ولا من حیث انہ مدلولہ بل من حیث انہ منوی والیہ اشار بقولہ حتی اذا قال لہا طلقی نفسک انت یقع علی الواحد الا ان ینوی الثلث لان الواحد فرد حقیقی متیقن والثلث فرد حکمی محتمل ولا تعمل نیۃ الثنتین الا ان تکون المرأۃ امۃ ای لا تصح نیۃ الثنتین فی قولہ طلقی نفسک لانہ عدد محض لیس بفرد حقیقی ولا حکمی ولیس مدلولا للفظ ولا محتملا لہ الا اذا کانت تلک المرأۃ امۃ لان الثنتین فی حقہا کالثلثۃ فی حق الحرۃ فہو واحد حکمی کالثلث فی حقہا واما اذا قال طلقی نفسک ثنتین فحینئذ یقع ثنتان

لاجل انه بيان تغيير لما قبله لابيان تفسير له لان طلقي لايحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد

الصور ره دليلا على ما هو المختار عنده فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي

هو فرد اي انما لايقتضي الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب

مختصر من اطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من اطلب منكم الصلوة وقوله

طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لايحتمل العدد وكيف يحتمله

ومعنى التوحد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لايحتمل العدد

وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي ثم قوله وذلك بالفردية والجنسية والمثنى

بمعزل عنهما بيان للمثال المختص اعني قوله طلقي نفسك لان الطلاق هو الذي

يتصف بالجنسية والفرد الحكمي ومعزلية المثنى واما ماسواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمي

الا في آخر العمر وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالاوامر جواب سوال يرد علينا

وهو ان الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فباي وجه تكرر العبادات مثل الصلوة

والصيام وغير ذلك فنقول ان ما تكرر من العبادات ليس بالاوامر بل بالاسباب

لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فكلما دخل وقت الصلوة وجب الصلوة ومتى يأتي

رمضان يجب الصيام ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكوة ولهذا لم يجب الحج

في العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لايقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر

انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود

كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة

حكما وعند الشافعي رح لما احتمل التكرار تملك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بيان

لخلاف الشافعي رح في اصل كلي على وجه يتضمن الخلاف في المسألة المذكورة يعني ان عنده

لما احتمل كل امر التكرار شرعا كان امر الشارع او غيره تمليك المرأة في قوله طلقي نفسك ان
تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج فكذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها
واحدة ثم اورد المصنف بعد تقريب بيان الامر بان اسم الفاعل لا يحتمل التكرار كما في عدم احتمال التكرار فقال
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف
عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي
كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة وهو احتراز عن اسم الفاعل الذي
يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه محتاج بما نحن فيه وسيأتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة
الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار
والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى
اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق
فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد
اليسرى في الثالثة بل خلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر
لغة والمصدر لا يدل الا على الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا
بيقين فبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة والتقدير فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا
لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية الا قيد فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة
الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا بأس ان يثبت بنص آخر
واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى
بخبر الواحد الذي لا يجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع
بخلاف الجلد فانه كلما يزني غير المحصن يجلد لان البدن محل الجلد دائما وتكرر فرع المعرج

عن بيان التكرار وعدمه شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب

بالامر يعني ما ثبت بالامر هو الوجوب لو نعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين

ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والافالافعال

اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه

بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالوجوب ولهذا ابدل

المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب وعينه كناية عن اتيانه في الوقت

فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على

ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم

مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب والا في غير ذلك الوقت وكان

ينبغي ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما

لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان حقاله الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده

لشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ثم لم يبق

نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدي مع انه ليس بواجب فينبغي ان يراد بقوله عين الواجب

الثابت ليعم النفل كذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء

بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى

يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء

بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا

قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى

ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

٣١

٢ ويراد به الاداء وبجواز القضاء بنية الاداء ان يذكر لفظ الاداء في النية نقضا ويراد به القضاء وتعبير الشارح رح حيث قال في الموضعين فيما

وعندنا لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات او بالتفويت وقضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل

وهو الصوم المقصود فاجاب المصنف رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام

ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من الله تعالى ان صوموا النفل

وعتكفوا فيه لحيوة الى الرمضان الثانى صح صوم لانه وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات ثم
اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثانى لم ينتقل حكم النذر الى هذا الرمضان الثانى اصلا
قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لزمه من الصوم فلم يجز الاعتكاف فى قضاء رمضان
البتة ثم شرع المصنف فى بيان تقسيم الاول والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو
شبيه بالقضاء وفى هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها فمعنى ان يقول والاداء
انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء وعنى بالاداء المحض ما لا يكون فيه
شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه وعنى بالشبيه بالقضاء
ما فيه شبه من حيث التزامه وعنى بالكامل ما يؤدى على الوجه الذى شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه
كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان
جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة فى يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر
فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر فى الجهرية من المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ
الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذى التزم
الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ ولم يتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان
هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم فلما كان
معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء
شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هى انه لا يتغير
فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره
للتوضى او نوى الاقامة فى موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع فى اتمام الصلوة فلا يتم
اربعا بل يصلى ركعتين كما لو كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يتكلم

بمسافر بل بمقیم او لم یفرغ الامام بعد او تکلم ثم استانف او کان مثل هذا فی المسبوق دون اللاحق

یصیر فرضهم اربعا بنیة الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلث کما تجری فی حقوق الله تعالی

تجری فی حقوق العباد ایضا فقال ومنها رد عین المغصوب ای ومن انواع الاداء رد عین الشیء

الذی غصبه علی الوصف الذی غصبه الی المالک بدون ان یکون المغصوب مشغولا بالجنایة

او بالدین وبدون ان یکون ناقصا بنقصان حسی فهذا نظیر الاداء الکامل لانه اداء علی الوصف

الذی غصبه من غیر فتور ومثله تسلیم عین المبیع الی المشتری وتسلیم بدل الصرف والمسلم فیه الیه

علی الوصف الذی وقع علیه العقد ورده مشغولا بالجنایة نظیر للاداء القاصر ای رد الشیء

المغصوب حال کونه مشغولا بالجنایة او بالدین بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدین او الجنایة

فی ید الغاصب ومثله تسلیم المبیع حال کونه مشغولا بالجنایة او بالدین او بالمرض ففی هذا کله ان

هلک المغصوب والمبیع فی ید المالک والمشتری بآفة سماویة برئت ذمة الغاصب والبائع لکونه

اداء ولو دفعه المالک الی ولی الجنایة او بیع فی الدین رجع المالک علی الغاصب بالقیمة والمشتری

علی البائع بالثمن وامهاره عبد غیره وتسلیمه بعد الشراء نظیر للاداء الشبیه بالقضاء ای امهر رجل عبد

الغیر فی نکاح امرأته ثم سلمه الیها بعد الشراء فهو اداء من حیث انه سلم عین العبد الذی وقع علیه العقد

وشبیه بالقضاء من حیث ان تبدل الملک یوجب تبدل العین حکما فاذا کان العبد مملوکا للمالک

کان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج کان شخصا آخر واذا سلمه الیها کان شخصا آخر والحجة فی هذا

الباب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم دخل علی بریرة یوما فقدمت الیه تمرا وکان القدر

یغلی من اللحم فقال علیه السلام الا تجعلین لنا نصیبا من اللحم فقالت یا رسول الله انه لحم

تصدق علی فقال علیه السلام لک صدقة ولنا هدیة یعنی اذا اخذته من المالک کان صدقة

علیک واذا اعطیته ایانا تصیر هدیة لنا فعلم ان تبدل الملک یوجب تبدلا فی العین وعلی هذا

ويخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اى تجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور
بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبد الغير ثم اشترى العبد البائع من المستحق
حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك
فاذا لم يجز بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بالهلاك وينفذ اعتاقه فيه
دون عتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعنى ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة
لا اعتاق المرأة لانه لا ملك لها الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت
ذات العبد موجودة فى كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء
شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع فى تقسيم القضاء
فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء وفى هذا التقسيم ايضا
مسامحة وكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء فى معنى
الاداء وعنى بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو فى معنى الاداء
ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا ان العقل ينافيه وهذا القضاء
لا بد له من سبب جديد بالاتفاق ثم ذكر الخلاف فى القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير
للقضاء بمثل معقول اى قضاء الصوم للصوم فانه معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة
الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى فى ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل
غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه
او زبيبه او صاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذى يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فدیة طعام مسکین علی ان تکون کلمة لا مقدرة ای لا یطیقونه او تکون الہمزة فیہ للسلب ای یسلبون

الطاقة لیدل علی الشیخ الفانی و اما اذا حملت علی ظاہرہا فھی منسوخة علی ما قیل ان فی بدء الاسلام

کان المطیق مخیرا بین ان یصوم و بین ان یفدی ثم نسخ بدرجات علی ما حررتہ فی التفسیر الاحمدی

و قضاء تکبیرات العید فی الرکوع ہذا نظیر للقضاء الذی ہو شبیہ بالاداء یعنی ان من ادرک الامام

فی صلوة العید فی الرکوع و فاتت عنہ التکبیرات الواجبة فانہ یکبر فی الرکوع عندنا من غیر رفع ید لان

الرکوع فرض و التکبیرات واجبة فیراعی حالہما علی حسب ما یمکن و اما رفع الید فی التکبیرات و وضعہما

علی الرکبتین فی الرکوع فکلاہما سنة فلا یترک احدہما بالآخر و ہذا قضاء من حیث الذات لان محلہا

القیام قبل الرکوع و قد فات لکنہ شبیہ بالاداء لان الرکوع یشبہ القیام لقیام النصف

الاسفل علی حالہ و لان من ادرک الامام فی الرکوع فقد ادرک الرکعة مع جمیع اجزائہا من القیام

و القراءة تقدیرا فالاحتیاط ان یوتی بہا فیہ و عند ابی یوسف رح لا یقضی ہذہ التکبیرات

فی الرکوع لانہ قد فات محلہا کما لا یقضی القراءة و القنوت فیہ و وجوب الفدیة فی الصلوة

للاحتیاط جواب سوال مقدر تقریرہ ان الفدیة فی الصوم للشیخ الفانی لما کانت ثابتة بنص

غیر معقول ینبغی ان تقتصروا علیہ و لم تقیسوا علیہ من مات و علیہ صلوة مع انکم قلتم انہ اذا مات

و علیہ صلوة و اوصی بالفدیة یجب علی الوارث ان یفدی بعوض کل صلوة ما یفدی لکل

صوم علی الاصح فاجاب بان وجوب الفدیة فی قضاء الصلوة للاحتیاط لا للقیاس و ذلک

لان نص الصوم یحتمل ان یکون مخصوصا بالصوم و یحتمل ان یکون معلولا بعلة عامة توجد

فی الصلوة ایضا و ہی العجز و الصلوة نظیر الصوم بل اہم منہ فی الشان و الرفعة فامرنا بالفدیة عن

جانب الصلوة فان کفت عنہا عند اللہ تعالی فبہا و الا فلہ ثواب الصدقة و لہذا قال محمد

فی الزیادات تجزیہ ان شاء اللہ تعالی و المسائل القیاسیة لا تعلق بالمشیئة قط کما اذا تطوع

بالوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فكذا هذا كالتصدق بالقيمة
عند فوات ايام التضحية اي كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير او اشتراها وتملكها
او بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات ايام التضحية ايضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه
بالمسألة المتقدمة وجواب عن سوال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف
عند الفوات والتضحية اي اراقة الدم في ايام النحر غير معقولة لانه اتلاف الحيوان فينبغي ان لا يجوز
قضائها بالتصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد فوات ايامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقيمة
او بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في ايامها تحتمل ان تكون
اصلا بنفسها وتحتمل ان تكون خلفا بان يكون التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصلا وانما نقل
الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون
بالطيب الطعام وهو عند الله اللحم الذكي المراق منه الدم ليكون اول تناول الناس من طعام
الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية اصل برأسها وعملنا بالنصوص
واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا ان التصدق بعين الشاة او بالقيمة هو الاصل
محكمنا به ثم اذا جاء العام الثاني لم ننتقل من هذا الحكم ولم ننقل بقضائها على ما كان في العام
الاول ثم لما فرغ المصنف من بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان انواعه
في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي من انواع القضاء
ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة
فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان
المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما الاول فظاهر وهو مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل
معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل

الصوری سابق علی المثل المعنوی فما دام وجد المثل الصوری لم ینتقل الی المثل المعنوی ففیہ تنبیہ علی ان القضاء بمثل معقول نوعان کامل وقاصر لا یقال مثل ہذا یتحقق فی حقوق العباد فان قضاء الصلوۃ بالجماعۃ کامل وقضاءہا منفردا قاصر فلم یتعرض لہ لانا نقول عندہم قضاء الصلوۃ منفردا کامل وبالجماعۃ اکمل ولا یقیسون حال القضاء علی حال الاداء وضمان النفس والاطراف بالمال ہذا نظیر للقضاء بمثل غیر معقول فان ضمان النفس المقتولۃ خطأ بکل الدیۃ والاطراف المقطوعۃ خطأ بکل الدیۃ او بعضہا غیر مدرک بالعقل اذ لا مماثلۃ بین الآدمی المالک المتبذل وبین المال المملوک المتبذل وانما شرعہا اللہ تعالی لئلا تہدر النفس المحترمۃ مجانا اذ القصاص انما شرع اذا کان عمدا لتحصل المساواۃ واداء القیمۃ فیما اذا تزوج علی عبد بغیر عینہ ہذا نظیر للقضاء الذی فی معنی الاداء ولہذا عبر عنہ بلفظ الاداء ای اذا تزوج الرجل امرأۃ علی عبد بغیر عینہ فحینئذ ان اشتری عبدا وسطا وسلمہ الیہا فلا خفاء لہ اداء وان ادی الیہا قیمۃ عبد وسط فہذا قضاء لکنہ فی معنی الاداء لان العبد معلوم الذات مجہول الصفۃ فلا بد فی قطع المنازعۃ بینہما من ان یسلمہا عبدا وسطا والوسط لا یتحقق الا بالتقویم لیکون قلیل القیمۃ ادنی وکثیر القیمۃ اعلی والوسط ما بین بین فکان المرجع الی التقویم فلہذا کانت القیمۃ فی معنی الاداء حتی تجبر علی القبول کما لو اتاہا بالمسمی تفریع علی کونہا فی معنی الاداء ای تجبر المرأۃ علی قبول القیمۃ کما لو اتاہا بالعبد المسمی تجبر علی قبول العبد فکذا تجبر علی قبول القیمۃ ثم ذکر المص رح تفریعین لابی حنیفۃ علی قولہ وہو السابق فقال وعلی ہذا قال ابو حنیفۃ فی القطع ثم القتل عمدا للولی فعلہما ای لاجل ان المثل الکامل سابق علی المثل القاصر قال ابو حنیفۃ رح فی صورۃ قطع رجل ید رجل عمدا ثم قتلہ قبل ان یبرأ ینبغی للولی ان یفعل مثل ما فعل القاتل فیقطعہ اولا ثم یقتلہ لیکون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فینبغی ان یکون کذلک من الولی رعایۃ للمثل الکامل ولو اقتصر علی القتل جاز لہ ایضا لانہ

عفا عن البعض موجبه قصاص كما اذا عفا عن الكل وهذا بناء على ان القصاص الولي الا بالقتل لان موجب القطع
دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يبرأ منهما ثم هذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطأ او بالعكس
فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا
لا يتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان
احدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين
فهو المسألة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد
فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه (ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة) تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر
شيئا مثليا ثم انقطع المثل وانعدم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن
المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو
مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة فحكم لا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان
بالقيمة يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالاشياء التي
هي ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل ثمه كان رد الاصل واذا عجز عنه
بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل ليس رد العين مع انا عجزنا عنها فيجب رد المثل فاذا عجز
عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع
لان العجز عن الاصل انما تحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن لظهور ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما
نشأت من هذا الكلام مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او
قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رح وان لم

لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف وهو عطف
على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة
وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع ما غصبه رجل بالاتلاف وهو كذا بالاستعمال
وصورتها رجل غصب فرسا لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا
جميعا انه لا تضمن هذه المنافع يعني اجر المنافع فقط لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك
دابة الغاصب قدر ما ركبه الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين
راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى
زمانين وهو غير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا
تاثيرا في ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول نضمنها
بالمال بقدر العرف في كرائها الى ذلك منزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك
من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن
لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن
بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك وتعبير المص عن الاستهلاك
بالاتلاف فلم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن
بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما تخبط فيه كثير من الناس والقصاص
لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه
قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول
شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل الدية وذلك لان
القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول ان الاجنبي ضيع قصاصهم

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن فيه سد

اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل حصل

ثم يضمن ذلك لاجل اوليائه هذا القاتل لا قصاصا ولا دية على حسب التحقيق وبهذا التحقيق

لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان المثل لا يضمن يعني اذا

شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان

فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا

فما اتلفا عليه شيئا الا حق استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا صورة

البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا ما تلته بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند

النكاح ضرورة تشرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا

شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد

بالطلاق بعد الدخول لانهما اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر لان

لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او طاوعت ابن الزوج

فحينئذ يبطل المهر اصلا فانما تنصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين الزما نصف المهر من يد

الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في

بيان حسن المامور به فقال ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد

ان يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم

والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند

الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى حسنه والى غيره وتقسيم

كل منهما الى قسمين فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون

حسنه فی ذاته فوضع له فذلک من غیره حسنه فهذه ثمانیة انواع علی ما قال وهو اما ان لا یقبل السقوط اویقبله ای لا یقبل ذلک الحسن السقوط عن المامور به ای یکون واجباً حسناً مامورا به علی المکلف وجوباً

دائما ویقبل السقوط فی حین من الاحیان لعذر من الاعذار او یکون ملحقا بهذا القسم لکنه مشابه لما

حسن لمعنی فی غیره ای یکون المامور به ملحقا بالحسن لعینه لکنه مشابه الحسن لغیره فهو ذو جهتین وانما جعله

من اقسام الحسن لعینه اعتبارا للاصل کما ستقف علیه فیما بعد ولکن فی التقسیم مسامحة والوجه ان یقول

هو اما ان یکون لعینه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا یقبل السقوط او یقبله وقد وقع التسامح

منه فی هذا التقسیم کثیرا کالتصدیق والصلوة والزکوة نشر علی ترتیب اللف فالاول مثال لما لا یقبل

السقوط فان التصدیق لازم علی المرء ولا یسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا یزول حال الاکراه فان

اکره علی اجراء کلمة الکفر یجوز له التلفظ باللسان بشرط ان یبقی التصدیق علی حاله فالاقرار یقبل

السقوط والتصدیق لا یقبله قط وحسن التصدیق ثابت لعینه لان العقل یحکم بان شکر المنعم الخالق

واجب والثانی مثال لما یقبل السقوط فان الصلوة تسقط فی حال الحیض والنفاس کالاقرار بالاکراه

وحسن الصلوة فی نفسها لانها من اولها الی آخرها تعظیم للرب بالاقوال والافعال وثناء وخلیه

وخشوع له وقیام بین یدیه وجلسة بحضوره وان کانت الکمیات وتعداد الرکعات والاوقات

والشرائط لا یستقل بمعرفته العقل محتاجا الی الشریعة وقد نبهت انا الاسرار فی التنوی المعنوی

والثالث مثال لما یکون ملحقا بالعینه ومشابها بالغیره فان الزکوة فی الظاهر اضاعة المال وانما حسنت

لدفع حاجة الفقیر الذی هو محبوب الله تعالی وحاجته لیست باختیاره بل بمحض خلق الله تعالی وکذلک

وکذا الصوم فی نفسه تجویع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التی هی عدو الله تعالی

وهذه العداوة بخلق الله تعالی لا اختیار للنفس فیها وکذا الحج فی نفسه سعی وقطع مسافة وروٴیة امکنة

متعددة وانما حسن لشرف فی المکان الذی شرفه الله تعالی علی سائر الامکنة وتلک الشرافة لیست

باختيار الآلكمة ان يحقق اسم تم كذلك فصار كون هذه الوسائط لم تكن حاكمة في ايجابه كانت حسنة

لعينها او لغيره مشتملا على قوله لعينه اي لحسنه الا ان يكون لغير المامور به بان يكون حسنا

ذلك الغير والمامور به لا دخل له فيه وهو قسمتان نوع اتى على بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى

بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعدما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به

في هذا التقسيم ولتثليثه مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه

انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل

لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج

الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا الحسن في شرطه وهو القدرة

يعني لا يكلف الله تعالى لاحد بامر من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا التقسيم حسن وهذا القسم

ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان

التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وهو سادسها وخبرا سادسها جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا

جامعا فينبغي ان يقول بعدما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به او لغيره حتى يكون بمعنى ان المامور

به بعدما كان حسنا المعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره

كالوضوء والجهاد صار حسنا المعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فبهذه القدرة صارت اوامر

الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا

قيد بها بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل

القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعل لهذا لم يقيد به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد تسامح

في مثله حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء

مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير باداءه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لابد لها
من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة
يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله
وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا الفعل
آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصي
والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا الفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة
مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة
لا الفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها
بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف
وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض
خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل
والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت المضاف وقلت
ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضمير لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنة الحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم
وصف القدرة بقوله تمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة
حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون
سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها متقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة
فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم
والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الزكوة
حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء او خلفه
وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا
القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي
تمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدها مطلق اي غير مقيد بصفة
اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء
كل امر اي المطلق ادنى ما يتمكن به العبد هذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو
قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف
مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر وبازدياد لفظ ادنى افترق بين
المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو ادنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم
انه يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وانما قيد بالاداء لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة
مطلقا بل انما كان المطلوب الفعل واما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان
من عليه الف صلوة يقدر في النفس الاخير ان هذه الصلوة واجبة عليك وثمرته تظهر في حق
وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة كونه
الاوفى كونه متوهم الوجود لا تحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات
موجودا متحققا في الحال بل يكفي توهمه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله
يؤدي فيه والا تظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة

الامتداد فی آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذی لا یسع فیه الا مقدار التحریمة فاذا حدثت هذه الموجبات فی هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداد بوقف الشمس فان امتد فی الواقع یؤدیه فیه والا یقضیها وهذا الوقف امر ممکن خارق للعادة کما کان لسلیمان علیه السلام حیث عرضت علیه بالعشی الصافنات الجیاد وکادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فرد الله الشمس حتی صلی العصر وسخر له الریح مکان الخیل فی نص القرآن وقد کان لیوشع علیه السلام حتی فتح القدس قبل دخول لیلة السبت وقد کان لنبینا علیه السلام حین فاتت صلوة العصر من علی کما ذکر فی کتاب السیر وهذا بخلاف الحج فانه لم یعتبر فیه توهم الزاد والراحلة مع ان اکثر الناس یحجون بلا زاد وراحلة لان فی اعتبار ذلک حرجا عظیما ولو اعتبر ذلک لا تظهر ثمرته فی وجوب القضاء لان الحج لا یقضی وانما تظهر فی حق الاثم والایصاء وذلک غیر معقول او کامل وهو القدرة المیسرة للاداء عطف علی قوله مطلق وهذا هو القسم الثانی وسمی هذا میسرة لانه جعل الاداء یسیرا سهلا علی المکلف لا بمعنی انه قد کان قبل ذلک عسیرا ثم یسره الله بعد ذلک بل بمعنی انه اوجب من الابتداء بطریق الیسر والسهولة کما یقال ضیق فم الرکیة ای اجعله ضیقا من الابتداء لا انه کان واسعا ثم یضیقه وهذه القدرة شرط فی اکثر العبادات المالیة دون البدنیة ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب ای ما دامت هذه القدرة باقیة یبقی الواجب اذا انتفی القدرة انتفی الواجب لان الواجب کان ثابتا بالیسر فان بقی بدون القدرة یتبدل الیسر الی العسر حتی تبطل الزکوة والعشر والخراج بهلاک المال تفریع علی قوله ودوام هذه القدرة یعنی ان الزکوة کانت واجبة بالقدرة المیسرة لان التمکن فیه ثبت بملک اصل المال فاذا اشترط النصاب الحولی علم ان فیه قدرة میسرة فاذا هلک النصاب بعد تمام الحول سقطت الزکوة

اذ لو بقيت عليه لم يمكن الاغرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف
ما اذا استهلكه اذ تحقق عليه تجاوزه على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب
تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغنا لا لليسر اذا ادى درهم من العين
كما ادى خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغنا ثم هلك البعض فاليسر الباقي باق بقدر حصته
وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان الكلمة فيه كان نفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة
الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من
التصدق بطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود حصص الباقية وكذا الخراج كان
واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغيره
فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به تحاشيا عن
الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يحصل وزرع الارض
واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للكلمة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط
لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط البقاء كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة
يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان
الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة
واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ويظهر ذلك في حق الاثم والايصاء
وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو ملك
النصاب في يوم العيد يجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي
كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب [illegible]

قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غداً عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف عن

بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبته واطراده فقال وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به

اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان

فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء

وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى

ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعاً بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز

المؤدي اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء

الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول

الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده

واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والا فيحج صحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند

ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه مكروه شرعاً

والطواف محدثاً مأمور به مع انه مكروه شرعاً قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به بل لمعنى

خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وفي كون الطائف محدثاً ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة

الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافاً للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بامر بان

موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه

ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالاً بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضاً ثم نسخت فرضيته

وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة

كان واجباً على بني اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما ثبت

جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى خيرا غيرها منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير
فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي
جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المصنف عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع في
بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق
غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اي ملك النصاب
والراس ووجود الشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما
ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر
المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح
لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه ياثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا
لا ياثم الا في آخر العمر او حين ادرك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله
لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان
محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض مع كونه منافيا للموضوع ومقيد به اي الثاني مقيد
بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب
فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح
المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به
وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت
لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة
وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج
في تحصيل المعاش ان يستغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

عن الاداء فاذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يتقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المص بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل مسبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات

عنده رح فلا ينتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء

الاخير كاملا كما في صلوة الفجر وجبت كاملة فان اعترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم

بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلوة العصر وجبت ناقصة فان اعترض الفساد

بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان تقويله الى ما يلي ابتداء الشروع شاملا الجزء

الاول والجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه

واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي ان يقتصر عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور

سيما حتى ذهب كل الائمة سوى ابي حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل

خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة في الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت

فح يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا

للصلوة لانه قد مضى الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فح تجب الصلوة كاملة

فلا تتادى الا في الوقت الكامل واليه يشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه في الوقت الناقص

بخلاف عصر يومه يعني فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اعلم لو ودى ذا الاجزاء

الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت لما فات الكامل قلنا لا يتادى عصر الامس في

الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار كثرة

اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا في الوقت الكامل ويتادى عصر يومه

في الوقت الناقص للخلل لم يؤده في الوقت الاول واتصل شروعه في الجزء الناقص كان هو

سبب الوجوب فيؤدي ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر في اول الوقت ثم مدها

بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها

في الوقت الكامل الا انا نقول انما لزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة في كل صلوة

ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع وقد جعل هذا

القدر من الكراهة عفوا ومن حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط

نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا

صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت

اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نومه او نسيانه

لا يسقط التعيين عن ذمته لان هذا اعتبار الضيق بسبب العارض وفي الاصل كان سعة

ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت او وسطه او آخره لا يتعين بتعيينه

اللساني او القصدي الا بالاداء في فعلي اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان

لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر الشيء فقضاء كالحانث في اليمين فانه يتخير في كفارتها بين ثلثة

اشياء اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين احدها باللسان او بالقلب

لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غير ما عينه او لا يكون مؤديا

او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني

من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا بكون الاول ظرفا وهذا معيارا

والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم

يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل

الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب

صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر

ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فصار

غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم لصيغ غير الفرض منفيا في رمضان كما

قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا تشترط نية التعيين
يقول الصوم غدا نويت لفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها
ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لا بد من تعيين النية قياسا
على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى
وخير الامور اوسطها وهو ما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على سوق
اى فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف
ايضا بان ينوى النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان وانما وضع هذا الخطاء عند الصواب
لا ضد له فان العامد والمخطى سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوى واجبا آخر عند ابي حنيفة رح
استثناء من قوله اى فيصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
حال كونه ينوى في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان
عند ابي حنيفة رح لانه لما سقط وجوب الاداء لما سقط في حقه تخيير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب
آخر وعندهما لا يتعين الا ان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار تيسيرا فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر بخلاف
المريض فانه لو نوى النفل او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز
التقديري فاذا صام وتحمل المشقة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار
وقيل ان رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في
التطبيق بينهما ان المرض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض وهو العجز التقديري والمرض الذي لا يضره الصوم كمرض استطلاق البطن
فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله نوى واجبا آخر اي في صوم النفل
للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة
عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه
لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا
والدليل الثاني انه لما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه الى
منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا
الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم لا
لا في مصالح دينه ولا في مصالح دنياه او يكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان عطف على
السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار
بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء
ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه
ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر
واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه من
اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به والظاهر ان النذر المعين شريك لرمضان
في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا
بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام
ولقضاء رمضان في البعض آخر فالحق بهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين
من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق
من قبيل الزكوة وصدقة الفطر ومثلهما في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون

الليالي هذا المحل وتشترط فيه نية التعيين على احتمال الفوات بخلاف الاولين اي يشترط
في هذا القسم الثالث من الوقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء وللنذر ولا يتأدى
بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لان
ما سوى رمضان كله محل للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم الذي
هو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتأدى بمطلق النية وبنية النفل
ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع
الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما
صام يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح ان لم يقض رمضان حتى جاء
رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين
وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون
مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع المؤقت يعني
او يكون وقت المؤقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظير وقت
الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من جهتين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة
ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا
ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد
يؤدي صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني
والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت
مضيقا لا بد له ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح
اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح يتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح فلا

لمحمد رح اي لا يحل عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان
الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رح يرخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط
ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا
مردود الشهادة عند ابي يوسف رح ثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته
وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا يأثم الا عند الموت اذا ادرك علاماته ولا يكون مردود الشهادة
ولكن كلما ادى يكون اداء عند الفريقين لا قضاء ويتأدى باطلاق النية لا بنية النفل هذا
من حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف
ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع بهما عن الفرض ايضا لانه
سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل
ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا اخذ شبها
من الصوم فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا اخذ شبها من الصلوة فلا يتادى
بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع
في بيان كون الكفار مامورين بالامر اولا فقال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع
من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما
في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه ومواطاة
القلب للسان او نحو ذلك كذا الحق بالعقوبات لان العقوبات هي الحدود والقصاص
اذا كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار اولى
بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب
لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا

بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار
عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم
كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا اختلاف يعني ان الكفار
مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة
بالاتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون
بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة كذا قالوا وقد فسر في التفسير
الاحمدي بالمذهب جيد فتامله واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم
مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح
وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها
بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم انهم لو
صلوا بغير الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل
الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فعلم انهم لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما
يؤاخذوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون
باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات
التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس
ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

واما الایمان فلا لم یحتمل السقوط من احد لاجرم کانوا مخاطبین به ولما فرغ المصنف عن مباحث

الامر شرع فی مباحث النهی فقال ومنه النهی وهو قول ای القائل لغیره علی سبیل الاستعلاء لا تفعل

یعنی ان النهی کالامر فی کونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنی معلوم وهو التحریم وباقی القیود

کما مضی فی الامر غیر انه وضع قوله لا تفعل مکان قوله افعل وهو یشمل المخاطب والغائب والمتکلم والمعروف

والمجهول وانه یقتضی صفة القبح للمنهی عنه ضرورة حکمة الناهی والحکیم انما ینهی عن الفحشاء والمنکر کما

ان الحسن فی جانب الامر کذلک ثم ان فی النهی تقسیما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبح لعینه او لغیره

وکل منهما نوعان فصار المجموع اربعة علی ما بینه المصنف بقوله وهو ای المنهی عنه المفهوم من النهی

اما ان یکون قبیحا لعینه ای تکون ذاته قبیحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض

المجاورة وذلک نوعان وضعا وشرعا ای الاول من حیث انه وضع للقبیح العقلی بقطع النظر

عن ورود الشرع والثانی من حیث ان الشرع ورد بهذا او الا فالعقل یجوزه او لغیره عطف علی

قوله لعینه وذلک نوعان وصفا ومجاورا یعنی ان النوع الاول ما یکون القبیح وصفا للمنهی عنه

ای لازما غیر منفک عنه کالوصف والنوع الثانی ما یکون القبیح فیه مجاورا للمنهی عنه فی بعض

الاحیان ومنفکا عنه فی بعض آخر کالکفر وبیع الحر وصوم یوم النحر والبیع وقت النداء امثلة للانواع

الاربعة علی ترتیب اللف والنشر فالکفر مثال لما قبح لعینه وضعا لانه وضع لمعنی هو قبیح فی اصل

العقل مما یجزمه لو لم یرد علیه الشرع لان قبح کفران المنعم مرکوز فی العقول السلیمة وبیع الحر مثال

لما قبح لعینه شرعا لان البیع لم یوضع فی اللغة لمعنی هو قبیح عقلا وانما القبح فیه لاجل ان الشرع

فسر البیع بمبادلة مال بمال والحر لیس بمال عنده وکذا صلوة المحدث قبیحة شرعا لان الشارع

اخرج المحدث من ان یکون اهلا لادائها وصوم یوم النحر مثال لما قبح لغیره وصفا فان الصوم

فی نفسه عبادة وامساک لله تعالی وانما یحرم لاجل ان یوم النحر یوم ضیافة الله تعالی وفی الصوم

اعتراض علينا وبهذا المعنى لازم بهذا الوصف كالصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم والجزء وصف الكل فصار فاسدا او نقول مراد المشروع بخلاف البيع فانه في نفسه طاعة والفساد في الصفة وانما الفساد في الفعل يجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها والاسباب الناقصة لكن فاسدة بل مكروهة كرهة تحريم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري يمشيان الى الجامع او في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بامر آخر فهذا البيع كبيع الفاسد يفيد الملك بعد القبض ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انه سبب للنسل وانما يحرم لاجل الاذى وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن فيه والاعلى لما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد بالافعال الحسية ما يكون معانيها المعلومة اللغوية قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فبقيت معانيها بعد نزول التحريم على حالها والا يراد ان حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم القرينة يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه

كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل ومن الامور الشرعية يقع على القبح لغيره

وصفا عطف على قوله عن الافعال الحسية اى والنهى عن الامور الشرعية يقع على القسم الذى اتصل به القبح وصفا اعنى يحمل على انه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ما تغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك فى الاصل وزيدت عليه فى الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء زيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية العقد وعلية وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهى عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفى الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهى عن بيع المضامين

والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه لئلا يقتضى بطلانه وهو ان فى النهى عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعى رح انه يقتضى القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتى ونحن نقول ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهى عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه وان لم يكن ثمه اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن فى الكوز ويقال له لا تشرب فهذا نفى وان قيل له ذلك بوجود الماء سمى نهيا فالاصل فى النهى عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت فى النهى اقتضاء ضرورة حكمة الناهى فينبغى ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى اعنى النهى لانه اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهى نفيا ويبطل الاختيار فالاختيار كل شىء ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اى يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهى الله تع فيكون القبح ثمه لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك نهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

وقبيحا باعتبار وصفه لا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول
والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اي لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي فقط
فصار النهي نفيا ونسخا وهذا ابطال للمقتضى لرعاية المقتضى وهو قبيح جدا هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام

فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية
يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان
الربوا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهو مشروع باعتبار
ذاته الذي هو المعاوضة وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة
كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او المعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق
والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك
بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض
عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سوال مقدر على ابي حنيفة رح
وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يحمل النهي
على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف رح وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين
والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين
جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم
عام من ان يكون حرمته القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي
بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي لان محل
البيع هو المال وهو لا يسمى مالا ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ

النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع
الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة
يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها
في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان
مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف
الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قولا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل
اي حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في
الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولا بكمال
الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض
وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن
فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف
على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان
للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه
والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريرنا ولهذا قال لا تثبت حرمة
المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي رح على مقدمة مطوية نشأت من قوله
فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه
ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية
فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا
حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

وهي اربع حرمات حرمة آباء الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات
الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه
من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا
مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد ان يكون اب الواطي وابنه
اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على
الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد نشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى
الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته
فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه
من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما تفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما
ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك
عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون
سببا لامر مشروع هو الملك فاذا هلك المغصوب يقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب
بعد الضمان فيملك الاكساب الباقية في يده وينفذ بيعه السابق لانه لو لم يملك الغاصب
المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز
فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده جبر لجناية الغاصب عن
الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا احد فهلك في يده يضمنه
ولا يملكه جبرا لبدله الفائت ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك
لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لامر مشروع وهو
الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة للمطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال

المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه

بدار الحرب حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ

انما يكون بالملك او باليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فاتت منا اليد والملك فكان استيلاء

على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء

المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء

الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص باحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال

واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع

لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا

خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا

واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه

يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة

الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احترازا عن المشترك

لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد

على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام

فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق بجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب

التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب

الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل

لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله

فيما قلنا ولرد على من قال لا يوجب المفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلث والباقي موقوف على
قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه من عام الا وقد
خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر
الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص منه البعض كان احتمالا
ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا بالخاص حتى يجوز نسخ الخاص
اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا بالمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ
بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة منسوبون الى عرينة تصغير عرنة الشي بين
بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم
وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها
فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الابل يدل على طهارته
وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندنا هو منسوخ
بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لماكول اللحم وغيره فعند نسخ الناس بهذا العام فبول
ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره وعند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف
في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن
صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن عمله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه
من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول
ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على
كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما تاييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص بمسالة فقهية وهي
انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان
آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك
لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد
ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص بمدلوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام
مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص
بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة
فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء
اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حياته فكان الموصول والمفصول
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان
مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا
المقام عامين يختلف فيهما الشافعي رح مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة رح
وليكن لك تقرير الاول ان في قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله
عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسي
من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط فلنا ان نخص العامد منه ايضا
بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق
في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تع ومن دخله كان
آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه او دخل

٦٨

فى البيت ثم قتل فيه احدا فينبغى ان يكون كل من هؤلاء آمنا وانتم خصصتم من هذا من قتل فى البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع الطرف وقلتم انه يقتص من هذين فى البيت فقلنا ان تخصيص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل فى البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه القياس على الصورتين الاوليين مع خبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الآمن من غير البناء رفأجاب المصرح عن جانب ابى حنيفة رح بقوله ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اى لا يجوز تخصيص الشافعى رح العامد عن قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسى وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وتخصيص الداخل فى البيت بعد قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اى لان هذين العامين ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسى ليس بداخل فى قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو فى معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد وكذا الذى عليه قصاص فى الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالآمن آمن الذات والاطراف كالاموال ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان آمن الحرم لانا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصرح لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع فى بيان العام المخصوص هاهو وفيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب بدليل وشبهة بمسالة فقهية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط

ای مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه

ای ان لحق ہذا العام الذی کان قطعیا مخصص معلوم المراد او مجهول المراد فالمختار انه لا یبقی قطعیتہ ولکن یجب العمل بہ کما ہو شان سائر الدلائل الظنیة من خبر الواحد والقیاس والتخصیص فی الاصطلاح ہو قصر العام علی بعض مسمیاتہ بکلام مستقل موصول فان لم یکن کلاما بان کان عقلا او حسا او عادۃ او نحوه لم یکن تخصیصا اصطلاحا ولم یصر ظنیا وکذا ان لم یکن مستقلا بل کان بغایۃ او شرط او استثناء او صفۃ وسیجی تفاصیلها وکذا ان لم یکن موصولا بل کان متراخیا لا یسمی تخصیصا بل نسخا علی ما سیجی ہکذا قالوا وعند الشافعی رح کل ذلک یسمی تخصیصا لانه عنده ہو قصر العام علی بعض المسمیات مطلقا وکثیرا ما یطلق التخصیص علی المتراخی مجازا عندنا ایضا ونظیر المخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالی واحل الله البیع وحرم الربوا فان البیع لفظ عام لدخول لام الجنس فیه وقد خص الشرع منه الربوا وہو فی اللغة الفضل ولم یعلم ای فضل یراد به لان البیع لم یشرع الا للفضل فهو حینئذ نظیر المخصوص المجهول ثم بینه النبی علیه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب والفضة بالفضة مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا فهو حینئذ نظیر المخصوص المعلوم ولکن لم یعلم حال ما سوی الاشیاء الستة الثابتة ولهذا قال عمر رض خرج النبی عنا ولم یبین لنا ابواب الربوا ای بیانا شافیا فاحتاجوا الی التعلیل والاستنباط فعلل ابو حنیفة رح بالقدر والجنس والشافعی رح بالطعم والثمنیة ومالک رح بالاقتیات والادخار فعمل کل بمقتضی تعلیله فی تحریم اشیاء وتحلیل اشیاء علی ما یاتی فی باب القیاس ان شاء الله تعالی علی الشبه الاستثناء والنسخ تعلیل للمذہب المختار وبیانه ان دلیل التخصیص وہو قوله تعالی وحرم الربوا یشبه الاستثناء باعتبار حکمه وہو ان المستثنی کما لم یدخل فیما قبل کذلک المخصوص لم یدخل تحت العام ویشبه الناسخ باعتبار صیغته وہو ان صیغته مستقلة کالناسخ فیجب علینا ان نراعی کلا الشبهین ونوفر حظ کل منهما علی تقدیری کون الخصوص معلوما او مجهولا لا ان نقتصر علی الشبه الاول کما اقتصر

قوله علی الشبه الاول ای شبه الاستثناء قمر الاقمار

عليه اهل المذهب الثاني ولا ان تقتصر على شبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا

اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعيا على حاله لان

المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي

ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم

يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضته لتعليل النص ولما قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج

بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين

بين فقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس

المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلا لان جهالة

المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئا ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام

قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضا بين بين وقلنا

لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما

بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب

المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه على حدة

ذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين

ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل

في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون

كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون

كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع

لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء

ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع لشبه الناسخ اذ لم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما البيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك ابدا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل في البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بحصته من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو نظير لجهالة الثمن بخلاف

ما اذا فصل الثمن بان یقول بعت هذا بالخمس مائة وهذا بالخمس مائة فانه یجوز عندهما خلافا لابی حنیفة رح

لجعل قبول ملکیۃ مبیع شرطا لقبول البیع وقیل انه مبنی کما کان اعتبارا بالناسخ لان کل واحد

منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا فی حق العام بابقائه

قطعیا کما کان وشبهوه بالناسخ فقط من حیث استقلال الصیغة ولم یلتفتوا الی رعایة جانب

الاستثناء قط فان کان دلیل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا یؤثر فی تغییر ما بقی من الافراد

الغیر المنسوخة وان کان مجهولا فلان الناسخ المجهول یسقط بنفسه لا تؤثر جهالته فی تغییر ما قبله فصار

کما اذا باع عبدین وهلک احدهما قبل التسلیم تشبیه لدلیل هذا المذهب بمسألة فقهیة مذکورة فانه اذا

باع عبدین بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدین قبل التسلیم یبقی البیع فی الآخر

بحصته من الالف لانه بیع بالحصة بقاء فکانه نسخ البیع فی العبد المیت بعد انعقاده وهو جائز

وههنا مذهب رابع مذکور فی التوضیح وغیره ولم یذکره المص وهو ان دلیل الخصوص ان کان مجهولا

یسقط الاحتجاج به علی ما قاله الکرخی وان کان معلوما فکالاستثناء وهو لا یقبل التعلیل فیبقی العام

قطعیا علی ما کان قبل ذلک ولما فرغ المص عن بیان تخصیص العام شرع فی ذکر الفاظه فقال والعموم

اما ان یکون بالصیغة والمعنی او بالمعنی لا غیر کرجال وقوم یعنی ان العام علی نوعین احدهما ما یکون

الصیغة والمعنی کلاهما عاما دالا علی الشمول بان تکون الصیغة صیغة جمع والمعنی مستوعبا فی الفهم

منه والآخر ان لا تکون الصیغة دالة علی العموم ویکون المعنی مدلولا بالاستیعاب ولا یتصور عکسه

لان انفکاک المعنی عن اللفظ العام الموضوع غیر معقول الا بالتخصیص وذلک شیء آخر فالاول مثاله

رجال ونساء وغیرهما من الجموع المنکرة والمعرفة والقلة والکثرة لکن فی القلة من الثلثة الی العشرة

وفی الکثرة قیل من الثلثة وقیل من العشرة الی ما لا یتناهی لکن هذا اختیار فخر الاسلام لانه لا یشترط

الاستیعاب فی معنی العام بل یکتفی بانتظام جمع من المسمیات واما عند من یشترط الاستیعاب

والاستغراق فنيه يكون الجمع للمنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة كما ان رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء بواحد في قولك جاءني القوم الا زيدا باعتبار ان مجئ المجموع لا يكون الا باعتبار مجئ كل واحد بخلاف ما اذا قيل تطليق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن وما يحتملان العموم والخصوص واصلهما العموم يعني انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض لا يطرد ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد وعمرو وقد يستعمل في غيره كما سياتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا تفريع لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر وكلمة من في نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن تحتمل البيان فان شاء الكل لا بد ان يعتقوا جميعا عملا بالعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد المشية الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبيد الثاني بعض منه

قطع النظر عن غيره فيتحقق الكل وفي المثال الثاني الثاني لا يتعلق مشيته بالكل وفعه قلا يقع الا بتعيين البعض ولكن تشتملة ايضا اذا ان شاء الكل على الترتيب فيصح لتصدق على كل واحد انه شاء

عتقه حال كونه بعضا من العبيد فثابت فيه فان قال الاستاذ ان كان ما في بطنك غلاما فانت

حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لترجيح كون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد

الشرط لانتقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تعالى

فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافي ذلك وما يجيء بمعنى من مجازا كقوله تعالى

والسماء وما بناها ولم يتعرض المثل لذلك في من على ما ذكرت لعلته ويدخل في صفات من يعقل

ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة

على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره وهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء

فقط اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه لا يكون

الا اسما فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة

واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل للعموم بدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه

مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت

طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان

ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي بصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول

كل فرد من الرمان مما يصلح ان يوكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان ماكول وهو كذب لان

القشر لا يوكل فلما قطعت وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي

طالق معناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد ليقع على عموم التزويجات وثبت عموم

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال يثبت في لفظ كل ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين فكان النفل الموعود عملا بالحقيقة وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بالمجازة وهو ان تجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص وفي كلمة من يبطل النفل اي ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق دخل اولا فلم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ اولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه تغيير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

النفي خاصة دون الباقيين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون
عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية
او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير
المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار
وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه محتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال
وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو
لم يكن عاما على البشر وقوله من شيء يفيد السلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا له
على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها
مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها
مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف
كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه معنى واحد مبهم مجهول
الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي
الدالة على الواحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي عند الشافعي رح في حكم العام
وهو معنى قوله وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ
رقبة في قوله فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة
والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة وغيرهما بالاجماع فاخص انا منها الكافرة
بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة
اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه
فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص وانا في هذا المقام

صح البلقان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول
في حق الاوصاف كالايمان مع الكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح
ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي رح تحرير رقبات في الظهار وانما يقول تحرير رقبة واحدة
فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمى هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة
عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال هي في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة
عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها وهذا بحسب
العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة
اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان
الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله
تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة
كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما
كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة
في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا
عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة
موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا
ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقص الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه
لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث
به وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة

ثم السرور في بال المخاطب والقاء العزم في باله

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا
الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة
فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربته
فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب
جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى فى تعيين
واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة
وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى الاخص
الخصوص وعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف
لان اى اما موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول
وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع
ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان الضرب
يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما فهو
مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيستلزمان وقيل فى الفرق
بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل حقه
فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب
فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما
لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك
اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم جنسيا
كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين فى تعليقه

على ان العهد هو الاصل فی اللام فما دام یستقیم العهد لا یصار الی معنی آخر سواء کان عهدا
خارجیا او ذهنیا کما ذهب الیه البعض ثم قیل عهدا خارجیا فقط فانه الاصل فی التعریف والمعهود
الذهنی فی المعنی کالنکرة فان لم یستقیم العهد بان لم یکن ثمه افراد معهودة او لم یجر ذکره فیما سبق
حمل علی الجنس فیحتمل الادنی والکل علی حسب قابلیة المقام او علی الاستغراق فیستوعب الکل یقینا
کما فی قوله تعالی ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة
والزانیة والزانی وامثاله حتی یسقط اعتبار الجمعیة اذا دخلت علی الجمع عملا بالدلیلین تفریع علی قوله
اوجبت العموم ای بهذا القدر اذا کان دخول اللام فی المفرد واما اذا کان علی الجمع فثمرة عمومه انه
یسقط معنی الجمع فلا یکون اقله الثلث اذ لو بقی جمعا لم یظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق
ولا جنس فیجب ان یحمل علی الجنس لیکون ما دون الثلثة معه والجنس وما فوقه للجمع فیحنث بتزوج
امرأة واحدة اذا حلف لا یتزوج النساء ولو کان معنی الجمع باقیا لما حنث بما دون الثلثة
ومثله قوله تعالی لا یحل لک النساء من بعد وقوله تعالی انما الصدقات للفقراء والمساکین
الآیة فتکفی الصدقة لجنس الفقیر والمسکین ثم عند الشافعی رح لا بد ان یصرف الی الفقراء الثلثة
والمساکین الثلثة عملا بالجمع هذا غایة ما قیل فی هذا المقام وفیه تامل ثم انه لما ذکر افادة النکرة والمعرفة
التعمیم اورد فی تقریبه بیان ما ورد النکرة والمعرفة فی مقام واحد وان لم یکن ذلک من مباحث
العام فقال والنکرة اذا اعیدت معرفة کانت الثانیة عین الاولی وهذا لا یتصور الا فی التعریف
باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعیدت باللام کان ذلک اشارة الی ما سبق
فیکون عینه کقوله تعالی انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول واذا اعیدت
نکرة کانت الثانیة غیر الاولی لانها لو کانت عین الاولی لتعینت نوع تعین ولم تبق فیها نکارة
والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعیدت معرفة کانت الثانیة عین الاولی لان اللام یشیر الی معهود
م والمقدر خلافه لانه قد قرر انها اعیدت نکرة ۲۲ قوله لان اللام ای علی الثانیة

۸۰

فذكر فيما سبق مثال الامرين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر
اعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر اعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم ان مع كل عسر واحد يسرين
وهو معنى قول ابن عباس رض مرويا عن النبي عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر ؎
اذا اشتدت بك البلوى ففكر في الم نشرح ، فعسر بين يسرين اذا فكرته فافرح ، وقال فخر الاسلام
وعندي في هذا المقام نظر لانه يحتمل ان تكون الجملة الثانية تاكيدا للاولى كما في قولنا ان مع زيد
كتابا ان مع زيد كتابا لا يدل على ان معه كتابين فيكون العسر واحدا واليسر واحدا واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت بلام الاشارة وحرف يدل عليه
وهو باطل لم يوجد لهذا مثال في النص وقد جعلوا في مثاله ما اذا اقر بالف مقيد بصك بحضرة
شاهدين في مجلس ثم بالف غير مقيد بصك بحضرة شاهدين آخرين في مجلس آخر يكون الثاني
غير الاول ويلزمه الفان وينبغي ان يعلم ان هذا الحكم عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا
فقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم
ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فالكتاب الاول القرآن
والثاني التوراة والانجيل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وامثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف رح ما ينتهي اليه التخصيص
في العام وكان ينبغي ان يذكره في مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان الفاظه
اخره عنها فقال وما ينتهي اليه الخصوص نوعان اي المقدار الذي لا يتعدى الى ما تحته نوعان
النوع الاول الواحد فيما هو فرد بصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام

كالجموع المعرفة باللام للجنس فانها لو خليا عن الواحد ايضا لفات اللفظان عن لوازمهما كالمرأة والنساء
نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس
وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء
منكرا ما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هولاء كلها
الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده
وقال بعض اصحاب الشافعي رح وان كان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله
عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المص رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان
للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان الام من الثلث الى السدس
كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث بتبعية النفل
لا الفرض فان اوصى لموالي فلان وله موليان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنة
تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف
فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة
رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح فعنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المص رح الجواب
الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن
مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث
العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فيقطعه ويخرج الخاص وقوله مختلفة الحد
يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز عن قول الشافعي انه على سبيل
الشمول كما سيأتي وقيل انما احترز عن لفظ الشيء فانه باعتبار كونه بمعنى الوجود مشترك معنوي خارج
عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر
فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين المجتمعين وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض
كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد
معنى معين من المعاني والتأمل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا
في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني بان اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى
الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض
ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا
منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل
الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الراي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي
وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز
ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الاية
لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء
بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم بشانه وذلك
الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه
هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

ام لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المؤول فقال واما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي يعني ان المشترك مادام لم يترجح احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التاويل لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة وكان الحسن ره بهذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤه بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان والمراد بغالب الراي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التاويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتامل في صيغته وقد يكون بالتامل في السياق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تاويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتامل كما في مقابلاتها ولا يراد

على الصيغة حتى آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا الكلام من قوله الصيغة لكن يشترط في هذا كون السامع من أهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام إشارة إلى أن هذا التقسيم متعلق بالكلام كالرابع كما أن الأول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ظهر الظهور اللغوي فلا يرد أن هذا تعريف الشيء بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى يصح إثبات الحدود والكفارات بالظاهر غاية أنه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر وأما

النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني لم يفهم ذلك المعنى من الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم أن في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فإذا قيل جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم وإذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان نصا في الرؤية ظاهرا في مجيء القوم ولكن ذكر في عامة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أو لا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فإن بعضها أولى من بعض بحيث يوجد الأدنى في الأعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو في حيز المجاز أي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح مع احتمال تأويل كان في معنى المجاز وهذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة إلى أن يقيد على احتمال تأويل التخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه أولى بأن يحتمله ولكن لا يشتمل هذه الاحتمالات لا ينفي القطعية وأما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بأن كان مجملا فلحقه بيان قاطع بتفصيل النبي عليه السلام أو بقوله نصا مفسرا أو بأن يرد الله تعالى كلمة زائدة تنسد بها باب التخصيص والتأويل كما سيأتي

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا
في زمن النبي عليه السلام فاما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن
احتمال النسخ والتبديل تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي المحكم ما احكم المراد به حال كونه ممتنعا عن
احتمال النسخ والتبديل سواء كان لانقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات
ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما
ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء وانما ازداد عليه لقوة فيه وهو عدم
احتمال النسخ فمراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل
والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل
هولاء فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق
حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى
شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع
وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع
فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عم لكنه يحتمل
التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان يسجد متفرقين
او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يبقى
احتمال كونهم متحلقين او متصففين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس
من قبيل التخصيص ولا مضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبني على التغليب وكذا

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثالا للمحكم لا ان مثل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما
ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال
المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه
من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل
التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام
الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تابيد ثبت نصا ويظهر
التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في
الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى
فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا
تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي
لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال
تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي
ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارضا
فيما بينهما فرجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه
لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص
مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان

٨٤

او لفظ اللام لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى
به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا
تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي
لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدود
في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد
فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم كذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض
المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية
على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص
في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى
لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله
تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له وكأنه اراد ان هذا الكلام امر
بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم
الكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد
يسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور فان كلا من هؤلاء مترتب في الخفاء
حسب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء
وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب كالذي اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير
تغيير لباس وهيأة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والظاهر ان يقول بعارض من غير الصيغة

كما في عبارة شمس الائمة الحلوانی وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع

وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد اي حكم الخفي النظر فيه

وهو الطلب الاول ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة اي معنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه

فيظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان كآية السرقة في حق

الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع

كل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان

فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال

محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه

واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد

للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل

النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز

بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على

كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي

وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه بامثاله مثل

رجل غريب اختلط بسائر الناس بتغير لباسه وهيئته ففيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي

فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا احتاج الى النظر ثم الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية

فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل اولا هو اعتقاد

الحقية فيما كان مراده تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي انه لاي معان يستعمل

هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اي معنى يراد هنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فاتوا حرثكم

انی شئتم فان کلمة انی مشکلة تجیٔ تارة بمعنی من این کما فی قوله تعٰ انی لک ہذا ای من این لک ہذا الرزق الآتی کل یوم وتارة بمعنی کیف کما فی قوله تعٰ انی یکون لی غلام ای کیف یکون لی غلام فاشتبہ ہہنا انہ بای معنی ہو فان کان بمعنی این یکون المعنی من ای مکان شئتم قبلاً او دبراً فیحل اللواطة من امرأته وان کان بمعنی کیف فیکون المعنی بایة کیفیة شئتم قائماً او قاعداً او مضطجعاً فیدل علی تعمیم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فی لفظ الحرث علمنا انہ بمعنی کیف لان الدبر لیس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتکون اللواطة من امرأته حراماً لکن حرمتها ظنیة حتی لا یکفر مستحلها وہذہ اللواطة ہی المقیسة علی الوطی فی حالة الحیض لعلة الاذی دون التی من الرجال لان حرمتها قطعیة ثابتة بالکتاب والسنة والاجماع علی ما کتبنا کل ذلک فی التفسیر الاحمدی فمثل ہذا المشکل یمکن ان یدخل فی المشترک الذی رجح احد معانیہ بالتاویل فصار مؤولاً وقد یکون الاشکال لاجل استعارة بدیعة غامضة کقوله تعٰ قواریر من فضة فی وصف اوانی الجنة فان فیہ اشکالاً من حیث ان القارورة لا یکون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا للقارورة صفتین حمیدة وہی الشفافة وذمیمة وہی السواد ووجدنا للفضة صفتین حمیدة وہی البیاض وذمیمة وہی عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانی الجنة فی صفاء القارورة وبیاض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فیہ المعانی واشتبہ المراد بہ اشتباہاً لا یدرک بنفس العبارة بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانی عبارة عن اجتماعها علی اللفظ من غیر رجحان لاحدہا کما اذا انسد باب الترجیح فی المشترک او یکون باعتبار غرابة اللفظ کلفظ الہلوع المذکور فی قوله تعٰ ان الانسان خلق ہلوعاً اذا مسہ الشر جزوعاً واذا مسہ الخیر منوعاً فانہ قبل بیانہ تعٰ کان مجملاً لم یعلم مرادہ اصلاً فبینہ بقوله تعٰ اذا مسہ الشر الآیة فہو جنس شامل للمشترک والخفی والمشکل فخرج بقوله واشتبہ المراد بہ اشتباہاً الی آخرہ الخفی

يدرك بجر والطلب والتأمل والمشكل بالتأمل بعد الطلب فالمجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة
طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل
غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لم يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام فيه
زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لا اعلم المجمل بعد ثلثة
طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة
في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء
يراد فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان
هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة
والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها
سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وكذا الزكوة معناها في اللغة النماء ولا
غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله ادوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب
شيء حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شيء حتى يبلغ مائتي درهم وكذا قال في
باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ذلك النصاب علة
وحولان الحول شرط وكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه
مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب
بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل التحريم
حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية
وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

شانيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ثم لهذا قال عمر رض خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين
لنا ابواب الربوا كذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا
فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى
اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل
يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في
حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم
بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون
تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا
يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع
المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون
بدون الواو وبعضهم يقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله
والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون
في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظني
ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه
فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس
على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء
فابتلاؤهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن ومستودعات اسراره فانها سر بين الله ورسوله
لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهوى الجاهل
ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم اطلاع كل شيء فيبتلى بترك فهم المتشابه على نحو

نوع لا يعلم معناه اصلاً كالمقطعات في اوائل السور مثل الٓمٓ حٰمٓ فانها تقطع كل كلمة منها عن اخرى
في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة
لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمٰن على العرش
استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا
الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام
التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به
ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما
والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص
فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع الذي من الاوضاع المذكورة
وفي المجاز عدمه فيها فالحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني والاستعمال
اما مجازا او على انه من اخطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة
تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى
خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم
لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين
المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء مما لا مناسبة
بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام
قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها
لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لابد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤل اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما وليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

ضروريا كانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها كذا قالوا والانصاف
ان المتكلم تبالغة بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية نكات ومناسبات لم تكن في الحقيقة
ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد ان يصرف اولا الى الحقيقة فاذا لم يستقم
حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رض عاما فيما يكيل به
لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام
وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع ويجاوره
لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذي يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين
في الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعي رح يقدر لفظ الطعام فقط اي لا تبيعوا
الطعام الحال في الصاع بالطعام الحال في الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن
نقدر كل ما يحل اي لا تبيعوا الشيء المقدر بالصاع بالشيء المقدر بالصاعين سواء كان طعاما
او غيره بما قالوا وقد اعترض عليه في التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعي رح
لم نجده في كتبه واما تقدير الطعام في الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم
التفاضل في الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز
هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقي لا يسقط ولا ينفى عما يصدق عليه بخلاف
المعنى المجازي فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه فيقال للاب انه اب ولا يصح ان يقال انه
ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح
ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال
انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير يتفرع عليه كثير
من الاحكام اي مادام امكن العمل بالمعنى الحقيقي سقط المعنى المجازي لانه مستعار والمستعار

لازاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور فى قوله تعالى ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعى رح فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة فى الموضعين فقال فى سورة البقرة لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فى سورة المائدة عوضه ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعى رح يقول بان قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمواخذة فى المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المواخذة المطلقة المذكورة فى البقرة فيكون الاثم والكفارة فى كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجازى فى قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة فى المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم فى البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمواخذة فيها مطلقة فتصرف الى الفرد الكامل وهو المواخذة الاخروية فيكون الاثم فى الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير فى هذا المقام وسيجئ هذا فى بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح المذكور فى قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطى دون العقد فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح فى الاصل الضم وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة

النكاح الوطی والعقد مجاز ومن حیث الشرع بالعکس فالشافعی رح حمل النکاح ہہنا علی
معناہ المتعارف فلا یثبت حرمۃ المصاہرۃ بالزنا ونحن نحملہ علی حقیقتہ اللغویۃ فتثبت حرمۃ
المصاہرۃ بالزنا ویستحیل اجتماعہما مرادین بلفظ واحد من تتمۃ السابق ای یستحیل اجتماع المعنی الحقیقی
والمعنی المجازی حال کونہما مرادین بلفظ واحد بان یکون کل منہما متعلق الحکم کان تقول
لا تقتل الاسد وترید السبع والرجل الشجاع معا وان کان اللفظ بالنظر الی ہذا الاستعمال مجازا
وقد صححہ الشافعی رح حیث یمکن الجمع بینہما کما فی ہذا المثال بخلاف ما اذا لم یمکن کالوجوب والاباحۃ
فی الامر ولا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی تکون الحقیقۃ من افرادہ علی سبیل
عموم المجاز کما سیاتی ولا فی امتناع استعمالہ فی المعنی الحقیقی والمجازی معا بحیث یکون اللفظ
مستعملا کونہ حقیقۃ ومجازا لمعا ولا نزاع فی جواز اجتماعہما بحسب احتمال اللفظ ایاہما او بحسب
التناول الظاہری لشبہۃ من غیر الارادۃ کما سیاتی وانما النزاع فی ارادتہما معا باستقلالہما
فعندہ یجوز وعندنا لا یجوز فقیل للاستحالۃ العقلیۃ وقیل لعدم العرف والاستعمال فی المعنی واورد
فی ذلک تمثیلا تشبیہا المعقول بالمحسوس فقال کما استحال ان یکون الثوب الواحد علی اللابس ملکا
وعاریۃ فی زمان واحد یعنی ان اللفظ للمعنی بمنزلۃ اللباس للشخص والمجاز کالثوب المستعار
والحقیقۃ کالثوب المملوک فکما ان استعمال الثوب الواحد فی حالۃ واحدۃ بطریق الملک والعاریۃ
جمیعا محال کذلک استعمال اللفظ الواحد بطریق الحقیقۃ والمجاز محال والاوضح فی المثال ان
یقول کما استحال ان یلبس الثوب الواحد لابسان احدہما بطریق الملک والآخر بطریق العاریۃ
لیکون اللفظ بمنزلۃ اللباس والمعنیان بمنزلۃ اللابسین والحقیقۃ والمجاز بمنزلۃ الملک والعاریۃ
ولا یقال ان الراہن اذا استعار الثوب المرہون من المرتہن ولبسہ یصدق علیہ انہ لبسہ بطریق
الملک والعاریۃ جمیعا لانا نقول ان لبسہ ہذا لیس بطریق العاریۃ لان المرتہن لم یملک الثوب

حتى يستبد الراهن وكانه تبطل حق المالك الا ان حق المرتهن كان مانعا فاذا زال عاد حق المالك
الى اصله فيمكن ان يكون الطريق الثانية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره

ثم شرع المصنف في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي
واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة
والمعتق بالواسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق
ومعتق جميعا تبطل الوصية ما لم يبين احدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل
معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان المولى
حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق
نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف
الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شيء الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة
فيستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يلحق غير الخمر بالخمر تفريع ثان عطف على قوله ان الوصية يعني
لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر
من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل
الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد ما لم يسكر والخمر هو النيء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف
بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء
لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم
الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء
زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة
في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق

للتيمم فبيّنا لهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على قبله وتفريع
لما تفرع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رح يقول ان كليهما
مراد بهما لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد
فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس الجماع فالتيمم فيه لاجل
الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان
تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء وحتى يكون التيمم خلفا عنه
بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلثة للاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز
والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير
والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في
المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه ولما
فرغ من التفريعات شرع في ذكر اعتراض وارد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على
الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان الحربي اذا استامن الحربي من الامام وقال
آمنونا على ابنائنا وموالينا يدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء
مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما
تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة ما لا
بالذات انما هو للابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول بظاهره الابناء في قوله
يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق مجازا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا
ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما
اذا استامن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناولهم

فيتناول الاسم للاجداد والجدات فاجاب عنه بقوله بخلاف الاستيمان على الآباء والامهات حيث

لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني ان هذا التناول الظاهري انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق بابناء الابناء وموالي الموالي لانهم فروع في الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات في اطلاق اللفظ ولكنهم اصول في الخلقة فكيف يتبعونهم في اللفظ وانما تسري الكتابة الى ابيه فيما اذا اشترى المكاتب اباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس ههنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى اباه يكون حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب اباه ويصير مكاتبا عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله واما حرمة نكاح الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فبالاجماع او دلالة النص او جعل الامهات بمعنى الاصول ثمه للاحتياط

وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا او متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان جواب سوال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون حافيا ومجازه ان يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وايضا ان حقيقة دار فلان ان تكون بطريق الملك له ومجازه ان يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فاجاب بانه انما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا او متنعلا في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافيا او متنعلا فيحنث لعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى ما نوى حافيا او متنعلا ماشيا او راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل فيراد من قوله

فی دار فلان فی سکنی فلان وهو معنی مجازی شامل للملک والاجارة والعاریة فیحنث بعموم المجاز
لا بالجمع بین الحقیقة والمجاز لکن یرد علیه انه ذکر فی الفتاوی انه ان لم تکن تلک الدار سکنی فلان
بل کانت ملکا عاطلة عن السکونة یحنث ایضا الا ان یقال ان السکنی اعم من ان یکون تحقیقا
او تقدیرا او انما یحنث اذا قدم لیلا او نهارا فی قوله عبده حر یوم یقدم فلان جواب سوال آخر
تقریره انه اذا حلف احد فقال عبدی حر یوم یقدم فلان فالیوم حقیقة فی النهار ومجاز فی اللیل
وانتم جمعتم بینهما وقلتم بانه ان قدم فلان لیلا او نهارا یعتق العبد فاجاب بانه انما یحنث فی هذا
المثال بالقدوم لیلا او نهارا لان المراد بالیوم الوقت وهو عام ای الوقت معنی مجازی شامل
للنهار واللیل فیحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بین الحقیقة والمجاز وقیل هو مشترک
بین النهار وبین مطلق الوقت فارید ههنا معنی الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بیان ضابطة
یعرف بها انه فی ای موضع یراد به النهار وفی ای موضع یراد به الوقت فقیل اذا کان الفعل
ممتدا یراد به النهار لانه زمان ممتد یصلح ان یکون معیارا للفعل وان کان غیر ممتد یراد به الوقت
المطلق لانه یکفی لذلک الفعل جزء من الوقت ولکنهم اختلفوا فی انه ای فعل یعتبر فی هذا الباب
المضاف الیه او العامل فقال الضابطة انه اذا کانا ممتدین مثل امرک بیدک یوم یرکب زید یراد
بالیوم النهار وان کانا غیر ممتدین مثل عبدی حر یوم یقدم فلان یراد بالیوم الوقت وان کان
احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرک بیدک یوم یقدم فلان او انت طالق یوم یرکب زید فالمعتبر
هو العامل دون المضاف الیه بالاتفاق وانما ارید النذر والیمین فیما اذا قال لله علی صوم رجب
جواب سوال آخر تقریره ان یقال اذا قال شخص لله علی صوم رجب ونوی به النذر والیمین
او نوی الیمین فقط ولم یخطر بالبال النذر فانه یکون نذرا ویمینا معا والنذر معناه الحقیقی والیمین
معناه المجازی فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز معا حتی قیل یلزم بفواته القضاء للنذر والکفارة

لليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة فتظهر ثمرته في النوافل بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف رح

بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريره ان قوله على صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد

فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من اشترى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والاعتبار للشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات

شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى هو الاستعارة في عرف الاصوليين مرادف للمجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باتفاقهما وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة بمعنى الجراة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة المطر متصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات كذلك وجدا في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان السبب متصل بالسبب يجاوره صورة وكذا المعلول متصل بالعلة يجاورها كالملك متصل بالشراء وملك المتعة

يتصل بها كالرقبة والاتصال معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اي العلاقة في المعنى
الذي شرع المشروع لاجله حال كونه باية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوي في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوي وذكر بعض انواع الاتصال
الصوري ليبتني عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل متنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان
علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك
بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم
ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية
اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه
ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة تفريع لاستعارة
العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل
في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد فباعه ثم
اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى
الحقيقي وان قال اردت باحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق
نصفه الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية بكذا قالوا
واعترض عليه بان في الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين فهنا ينبغي ان لا يصح
قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله
اذا قال عبد امنكر ابا اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه
لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح
ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تخلل
بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سيأتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه
اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي
بعده الا بالنكاح وكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك
الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد
به انت طالق او يقول بعت نفسي منك ويريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد
انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت
والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة
وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل
الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجري الاتصال
من الجانبين وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبنى
على السراية واللزوم فيه خلل في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد
والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا تشابه بينهما اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان امته

انما هو سبب لان هذا ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح
وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت
في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد
الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع تترك الحقيقة وفي اي
موضع يترك المجاز فقال ح واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر
ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن حصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا يأكل
من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها متعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة
ذات ثمر يراد به ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر
لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر حتى يتعذر اكلها
لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين
وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة
لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه
فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا
كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة
عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا
تفريع له يعني ان وكل احد رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان
الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد
ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر
الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان

صباه عطف على قوله فيصرف وتفريع ثان له لان هجران الصبي مهجور شرعا قال عليه السلام
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا وليس يجل عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز وهو الذات حتى
لو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبي ما دام صبيا وترك التوقير
اذا كبر وهو مهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضي الى تحصيل حرمتين
لانا نقول المعتبر في هذا الباب هو القصد وهذه النكتة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا
وانما قيل هذا الصبي لانه لو قال لا اكلم صبيا بالتنكير لتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا حينئذ يكون
مقصودا بالحلف ح وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيما لا يحل

وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهي اولى عند ابي حنيفة
هذا انما يعني ما ذكرنا سابقا كان في الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة
في العادة ولكن كان المجاز متعارفا فالغالب الاستعمال من الحقيقة وغالب الفهم من اللفظ فـ
الحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى في رواية وعموم المجاز في رواية

كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان
ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال
في العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز ايضا بان
يراد بالحنطة ما فيها وعلى هذا ينبغي ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف
لم يعتبر وحقيقة الثاني ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة اهل
البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده
يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب
من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

عه كالابن مع الاب ١٢

بالاتفاق ههنا كلها اذا لم ينو فان نوى شيئا فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر

وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان الانشاء موضوع لاجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فاية ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه في الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة ايضا فلا بد ان يكون الحمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه

ونظير الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح لعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا

١٠٧

قمر الاقمار

لا اثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا الا ان ابا حنيفة رح قال
في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب
العربية صحيح البتة بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة البتة ولم يمتنع
عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع
ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر سنا هذا
ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي
محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون
حرا على الاب ثم انما وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرطا لصحة
المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق فاذا ثبت هذا
فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف
حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود
بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي
معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة
معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه
فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان
مجازا لكان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية
تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه

فلا تقع الحرمة بذلك القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما

لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما

في الجب والعنة فقوله او اكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من مجهولة

النسب يعني لا بد ان تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى

تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه ثبت نسبها

منه فما قيل ان قوله او اكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب

كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه فلا يمكن العمل

بموجب هذا اللفظ قبل تاكده بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك

الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان

الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما

فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان

قال احد لله على ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع

الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله على ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر

الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما او خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة

اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ

مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان وضعف

فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد

فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي

حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك لانه مشتق من الالتحام وهو الشدة والقوة

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء والعيش فيه فلا يتناول في الحلف
لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا وعليه تمسك مالك
في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل ماخذ الاشتقاق وان بائعه لا يسمى لحاما بل
بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع
الوجوه يدا ورقبة بل رقبة فقط ويتناول المدبر وام الولد لا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا في
معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وكمسئلة الحلف باكل الفاكهة اي كحكم المذكور من المثالين ما اذا حلف
لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به تلذذا وما لا يكون زائدا على ما يقع به قوام
البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس في الفاكهة وهو ان يكون به
قوام البدن ويكتفى بها في بعض الاعصار للغذاء فلا يدخل في الناقص فيما او خالف الطرفان في المسئلة
وان كان فيه كمال القيم من السارق فلان ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل كمل
له من قبيل دلالة النص فيشمله كاشتمال اف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف
زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومعنى لابي حنيفة وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه واذا
لم ينووا ما اذا نوى ذلك حنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية
التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا
فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ
مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت
حقيقة المشية وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم حقيقة

ـــ اي العنب والرطب والرمان ١٢ منه

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث

فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت

فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق

في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها يدل على ان المراد هي هذه

الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت

فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن

معنى التغدية الذي حدث في المتكلم رح يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي

فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم

صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال

بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل منا في

وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان

قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو

نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا

وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عندنا فلانه يلزم عموم المجاز واما عنده فلانه

يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء

على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب

بدون النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا لان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع

عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو

كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المأثم مرفوع واما في الدنيا فغيره باق في حقوق العباد

البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك به للشافعي رح
في ابقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء العرج وفيه كلام كما لا يخفى

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتداء تمهيد لتبدل
ويدل الا محل الكلام حين يهار والزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها مجاز عن الفعل اى نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة
من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها الاصل المنع من ان يقال
حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل
ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا
عنه وهذا كالمنع الوجيهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني
كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على
تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين
لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف مشتوه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة
والمجاز اورد بعدهما بحث حروف المعاني فقال فصل بما ذكرنا حروف المعاني اى يتصل
بالحقيقة والمجاز حروف المعاني وهي الحروف المخرجة العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت
بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بالمعاني
حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب
المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق
الحروف على ما ذكرها هنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

اكثرها وقوعا فقدمها وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو
لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في
عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض
اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما
جاءاك معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبي عم منه الترتيب وقوله تعـ واركعوا واسجدوا فان
تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي عم لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو
وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه
معارض لقوله تعـ واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع
وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سؤال مقدر يرد علينا
وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند
ابي حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق
المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في
هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا تتغير بالواو
وقالا موجبه الاجتماع فلا تتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم تجئ من الواو
بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد
الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثاني وللثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

قمر الاقمار

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى ترجيح قولهما في عدم وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم الشرط وان اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيتعين جملة واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو ان يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة وهنا فهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان في هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولاية لفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم اللساني لان الانسان لا يقدر ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه لا دخل للواو فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فيبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

115

الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يتكلم بعتقها ويقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولى آخر من جانب الزوج لان الفضولى الواحد لا يتولى طرفى النكاح وقيل اذا تكلم الفضولى الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقد واحد فاما اذا كانا فى عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجلا اختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه يبطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية هذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا فى عقدين فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادى للاول فاجاب بان فى هذه الصورة انما بطل النكاح كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان فى آخره ما يغير اوله كالشرط والاستثناء اذا تاخرا فى الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك ههنا نكاح الاخت الاخيرة يغير اولهما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلذا توقف اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان فى الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز فى

معنى الواو كما ان كونها للعطف كان بيان الحقيقة كقول العبد اد الى الفا وانت حر حتى لا يعتق

الا بالاداء فالواو في قوله وانت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على

الحال والحال يكون شرطا وقيدا للعامل فينبغي ان يتوقف العتق على اداء الالف ويرد عليه

ان الحال هو قوله وانت حر لا قوله اد الى الفا فينبغي ان يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق

موقوفا على الاداء واجيب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد للالف وبانه من قبيل

الحال المقدرة اي اد الى الفا حال كونك مقدرا ان الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة

عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل اد الى الفا فتصير حرا وبان الحرية حال

الاداء والحال وصف في المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية لا تتقدم على الاداء وقد

تكون العطف الجملة لان الاصل ان تكون على الحقيقة وانما اخرها عن بيان الحال التي هي مجاز

ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سياتي ويحتمل ان تكون تمهيدا لان اصل العطف هو المشاركة

في الحكم لم يوجد ههنا وانما هي في مجرد الثبوت والوقوع فلا تجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق

ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط لان كلا من الجملتين تامة لا تفتقر احديهما الى الاخرى والعطف ليس الا

لمجرد سياقة الكلام وكذا في قولها طلقني ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شيء للزوج عليها

عند ابي حنيفة رح لان قولها ولك الف معطوف على ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا

لان اصل الطلاق ان يكون بلا مال لانه ان ذكر المال يسمى خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس

الخلع من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه ويكون لغوا وفيه تامل وقالا انها للحال فيصير

شرطا وبدلا فيجب الالف يعني ان عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال

والحال في معنى الشرط للعامل فيصير كانها قالت طلقني والحال ان لك الف على فلما قال طلقت

كان التقدير وطلقت بذلك الشرط ولكن معاوضة في معنى الخلع فيجب الالف وكون الطلاق

والفاء للوصل والتعقيب اي لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة
غير متراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك
او لو لم يكن الزمان فاصلا اصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع واطلاق التراخي ههنا بالمعنى
اللغوي لا الاصطلاحي الذي كان مدلول ثم فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت
طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ فان لم تدخل الدارين او دخلت احدهما
فقط او دخلت الاولى بعد الثانية او دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط
وتستعمل في احكام العلل على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها
بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون
قبولا للبيع اي قبلت فهو حر لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول
بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر او وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل ان يكون اخبارا عن الحرية الثابتة
قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك
وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم
فيحصل التعقيب الذي كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام في العلة لا يحسن دخول الفاء
عليها لانها تقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث فان اتيان
الغوث وان كان آنيا لكن ذاته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها
فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا ما شرطه فخر الاسلام احتيالا لمعنى التعقيب وذكر
صاحب التوضيح وغيره انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخرا
عن المعلول فليتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل كقوله اد الي الفا فانت حر اي اد الي الفا
لانك حر فيعتق في الحال فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده

الى مدة فلا تتوقف على اداء الالف بل يكون حرا ويصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تقديره ان اديت فانت حر فيصير جوابا للامر فتتوقف الحرية على الاداء ويتحقق
معنى التعقيب بلا تكلف اجيب بان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما
تجعل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة اما اذا كانت مقدرة فلا تجعلهما
بمعنى المستقبل فلا يقدر ان جئتني اكرمتك وانت كريم وتستعار بمعنى الواو في قوله له علي درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان بيان للمعنى المجازي في الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء في قوله فدرهم
لا يمكن ان تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون في الاعراض دون الاعيان والدرهم
عين لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب في الذمة والحال انه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم
بالدرهم الاول حتى يكون وجوبه اذ تعقيب الاول فلا بد ان يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان
وقال الشافعي رح لما لم يستقم معنى الفاء جعل تاكيدا لما قبله كانه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد وثم للتراخي
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فكانه سكت على قوله انت طالق
وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل في التراخي اي في التكلم والحكم جميعا وهو مذهب ابي حنيفة
رح لان التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم ممتنع في الانشاءات فاذا كان الحكم متراخيا كان
التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم عملا بالظاهر لان اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخي في الحكم فقط ثمرة
هذا الخلاف ما بينه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده لان التراخي لما كان في التكلم فكانه قال انت طالق
وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا اخر
الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

الاول به ووقع الثانی ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان یکون معلقا به ثم لما سکت
وقال طالق وقع هذا الثانی فی الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق
الاول انه ان نکحها ثانیا بالنکاح ووجد الشرط یقع الطلاق رح بالتعلیق السابق ولا یقال
اذا کان التراخی فی التکلم بقی قوله طالق بلا مبتدا فکیف یقع لانا نقول نضمر المبتدا لانه
لانه ضروری وکانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا یحتاج الی تقدیره وقالا
یتعلقن جمیعا وینزلن علی الترتیب لان الوصل فی التکلم متحقق عندهما والفصل فی العبارة
فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب
فان کانت مدخولا بها یقع الثالث وان لم تکن مدخولا بها یقع الاول وبانت به ولا یقع الثانی
والثالث واما عند ابی حنیفة رح فان کانت غیر مدخول بها فقد علمت حالها وان کانت مدخولا
بها فان قدم الجزاء یقع الاول والثانی فی الحال وتعلق الثالث بالشرط وکانه سکت علی الاولین
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی والثالث
فی الحال لما قلنا هکذا قیل وفی قوله عم فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر بیان المجاز کلمة ثم بعد
بیان حقیقتها وجواب سوال مقدر وهو ان الشافعی رح یقول بجواز تقدیم الکفارة بالمال
علی الحنث لانه عم قال من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر
فاتیان الخیر کنایة عن الحنث وذکرها بلفظ ثم بعد التکفیر فعلم ان تقدیم الکفارة علی الحنث جائز فاجاب
المصنف رح ان لفظ ثم فی هذا الحدیث استعیر بمعنی الواو عملا بحقیقة الامر تدل علیه الروایة الاخری وهی قوله عم
فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه فانه یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبیق بینهما بان
یجعل ثم فی الروایة الاولی بمعنی الواو فیفهم منه وجوب کلا الامرین اعنی الکفارة والحنث من غیر تقدیم
احدهما علی الآخر ثم یفهم الترتیب وهو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الاخری ولم یعکس لان

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية
الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة
بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا الفاء في
الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة
ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا
في تكلم ما قبل بل فلم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا انه خطأ في الواقع ونفس الامر
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو والا زيد فهو يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا زدت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء
في الاثبات وان جاء في النفي بان يقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل
يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فيطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة
بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض
عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار لا في الانشاءات فلا يمكن في ذلك
فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق لما اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين
فالقياس يقتضي بان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لاجرم
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله على الف بل الفان جواب عن قياس زفر
فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه
اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيعمل على حقيقته والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك
فجازت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي دفع توهم ناشئ من الكلام
السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان عمرا ايضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك

لكن عمرًا وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة

في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة

على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف

يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا والمعنى

بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون

النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فح يكون الكلام مستانفا

مبتدأ لا معطوفا ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر

مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا

اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل

واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله

ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل

المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء

النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال

المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق

فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون

نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين وقوله هذا او هذا كقوله احدهما وهذا اختيار شمس الائمة

وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو

ليس بسديد لان الشك ليس بمعنى مقصود للمتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من

محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع

معلوما بان يقول على ان الخيار في التعيين للبائع او للمشتري او للآجر او للمستاجر ويكون الخيار واقعا في اثنين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردي والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعي رح لا يصح قياسا للجهالة وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير

وفي النقدين يجب الاقل يعني اذا دخل او في المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فاعطاها صح عندهما ولكن بشرط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين موجلة او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا منهما لا يشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف درهم او الفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل برائة الذمة والمال في النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين المؤجلة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعني ان في كل كفارة ذكر فيها بين الاشياء بكلمة او كما في كفارة اليمين من قوله تع اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما في كفارة حلق الراس من عذر من قوله تع ففدية من صيام او صدقة او نسك كما في كفارة جزاء الصيد من قوله تع فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما

يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان

عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض منهم العراقيين والمعتزلة فان الكل واجب عندهم

على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل

يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم لبعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في

مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند الشافعي رح وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء

الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم

من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد فصل للمحاربين والساعين الفساد وهي قطاع الطريق

اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد

بكلمة او فالشافعي رح يقول انها على حالها للتخيير للامام فيها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشرع

في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط او القتل فقط او القتل

واخذ المال جميعا او التخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع

ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية

فتغلظ بتغلظها وتخف بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي غلظ الجناية بخفها او بالعكس فكان

تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط او يصلبوا اذا قتلوا المحاربة بقتل النفس واخذ المال

او تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط او ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وقد ورد هذا البيان

بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام

فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن

قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي

من الارض ولكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

لاختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فاربعة ان شاء
قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا
الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهمه الظاهر بل النفي عن الظهور على وجه الارض
بان يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع في مثال آخر للمجاز بناء على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال وقالا اذا
قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة
كلمة او ان يردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم
بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا
اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على
احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل
المجاز يحتمل التعيين حتى لزمه التعيين كما في مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا
حر او هذا فيجبر القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
لان كلام العاقل البالغ ليصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع لحقيقة مجازا عما
يحتمله وان استحالت حقيقته فجرى على اصله المذكور في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني يجعله مجازا عما
يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فما جريا ايضا على اصلهما في ذلك
المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف
لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون
بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها
وذلك اي كونها استعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا
المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث

مثال لو توهما في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلما تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فيجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما مثال لو توهما في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا مع واحد فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل النظير تمرته في قوله جالس الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له مجالستهما فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام وتحمل ضرب الغاية يعني الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان بهما فعلا واسما وماضيا ومضارعا ومثبتا ومنفيا او شيئا آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون اول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامته

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج او عن معناها ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل
ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين
في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف
باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان
مناسبة يجوز استعارتها لها لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف ايضا دون
الا ان وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجيء تحقيقه في بحث

حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون
معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك
ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك
من امر الكفار شيء في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانئذ يكون لك طلب
الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر روي ان النبي عم استاذن الله ان يدعو عليهم
فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني
الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سوال
الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف
على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى
ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك
من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء
حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق وكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني
ان حتى وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

المذكورة في الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر هذا مثال للغاية التي بمعنى الى فان ضرب المخاطب لا يصلح ان يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له بان يهيج الرحمة او يحدث الخوف من احد فان ترك الضرب قبل الصياح او لم يضرب اصلا يحنث وان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية لا تصلح انتهاء له لانها احسان مع هو داع الى زيادة الاتيان لا انه منه فلم يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كي اي ان لم آتك لكي تغديني فان اتاه ولم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم وان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية في هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازي نفسه في العادة ولهذا قيل اسلمت كي ادخل الجنة بصيغة المجهول لا بالصيغة المعلوم فتعين ان تجعل مستعارة للعطف فكانه قيل ان لم آتك فلم اتغد عندك فعبدي حر فان لم يأتك او اتاه ولم يتغد او اتاه وتغدى متراخيا عن الاتيان يحنث لان الاقرب في هذه الاستعارة حرف الفاء فانها تستعمل بمعنى الفاء لا يستقيم التراخي وقيل كونها بمعنى الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو في الواو اكثر ولكنهم تحملوا في انه لابد ان يكون قوله اتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على آتك وقيل لا باس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب فانه يوهم انه معطوف على النفي دون المنفي فساقط الاعتبار به فتامل ومنها حروف الجر وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كانه قال اولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه فالباء للالصاق فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو اصلها في اللغة والبواقي مجاز فيها ولهذا تصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح الاستبدال

كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض او يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك
بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا
العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه
ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز الاستبدال اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت
للالصاق كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع
قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا فلا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان
فلانا قدم فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضي للعدول
عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان
كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفي لالصاق المعنى دون تاثيراته الاخر ولو قال ان خرجت
من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا
ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم لعموم الصفة فيحرم ما سواه فحينئذ ما تخرج بلا اذنه يكون
طالقا الا اذا حلف فيما لم توجد قرينة تعين الفور او تكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان اذن لك
اي يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل
خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس بمستقيم
لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فيرتفع حرمة الخروج بوجود
الاذن مرة ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان
اذن لك فيكون مآله مآل قوله الا باذني واحد فيشترط تكرار الاذن لكل خروج ويقال ان الخارج
سعان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون

المعنی لا تخرج وقتاً الا وقت الاذن فیجب لکل خروج اذن واجیب عن الاول بان تقدیر قوله الا خروجاً بان آذن لک کلام مختل لا یعرف له وجه صحة وعن الثانی بانه یحنث حینئذ ان خرجت مرة بلا اذن وعلی التقدیر الاول لا یحنث فلا یحنث بالشک واما وجوب الاذن لکل دخول فی قوله تعالی لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم فمستفاد من القرینة العقلیة واللفظیة وهی قوله تعالی ان ذلکم کان یؤذی النبی الآیة وفی قوله انت طالق بمشیئة الله تعالی بمعنی الشرط فیکون تقدیره انت طالق ان شاء الله تعالی فلا یقع ولا یرید بهذا ان الباء بمعنی الشرط لانه لم یرد فیه استعمال بل معناه ان الباء للالصاق علی اصلها فیکون المعنی انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیئة الله ولا یکون ملصقاً بها الا ان یشاء الله تعالی وهی لا تعلم قط فلا یقع الطلاق به ولکنه اعترض علیه بانه لم لا یجوز ان تکون الباء للسببیة ویکون المعنی انت طالق بسبب مشیئة الله تعالی فیقع الطلاق کما فی قوله بعلم الله وقدرته وامره وحکمه والجواب ان الاصل فی الطلاق الحظر فینبغی ان لا یقع اما وقوعه فی علم الله تعالی ونحوه فلانه لم یجیٔ بمعنی ان علم الله فلا مساغ فیها الا لجعله بمعنی السببیة ووقوع الطلاق به فتامل وقال الشافعی رح الباء فی قوله تعالی وامسحوا برؤسکم للتبعیض فیکون المعنی وامسحوا بعض رؤسکم والبعض مطلق بین ان یکون شعراً او ما فوقه حتی قریب الکل فعلی ای بعض یمسح یکون آتیاً بالمامور به وقال مالک رح انها صلة ای زائدة فکان المعنی وامسحوا رؤسکم والظاهر منه الکل فیکون مسح کل الراس فرضاً ولیس کذلک ای لیس للتبعیض والزیادة لان التبعیض مجاز فلا یصار الیه ولو کان التبعیض حقیقة وهو موجب من لزم الاشتراک والترادف وکلاهما خلاف الاصل وکذلک الزیادة ایضاً خلاف الاصل بل هی للالصاق حقیقة علی اصل وضعها وانما جاء التبعیض فی مسح الراس بطریق آخر کما قال لکنها اذا دخلت فی آلة المسح کان الفعل متعدیاً الی محله فیتناول کله کما اذا قیل مسحت الحائط بیدی فالحائط محل الفعل ومفعول له یراد به کله

محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة كما اذا قيل مسحت بالحائط او قيل وامسحوا برؤسكم فحينئذ يكون المسح

مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل في اليد والكف تابع والثلث اكثرها فاقيم مقام الكل فصار
التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما زعم الشافعي رح من ان الباء للتبعيض وهذا هي رواية ابي حنيفة
رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهي انه مجمل في حق المقدار لانه لم يعلم ان المراد كل الراس او البعض
فيكون فعل النبي عم وهو انه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هي مقدار ربع الراس فيكون مسح ربع
الراس فرضا سواء كان بثلث اصابع او كلها الا ان الكلام فيها طويل وانما ثبت استيعاب مسح الوجه
واليد في التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم لانه خلف عن الوضوء فينال ما لهما في الوجه واليد
ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار رض يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
لليدين والزيادة بمثلها جائز وعلى للالزام فقوله له علي الف درهم يكون دينا الا ان يصل بها الوديعة
لان حقيقة على في اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بان
يلزم على ذمته مثل له علي الف درهم فكانه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان يصل بها الوديعة بان
يقول له علي الف وديعة لم تخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظ الوديعة فان دخلت
في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء بان يقول بعت هذا او آجرت هذا او نكحتها على الف درهم
فكان بمعنى بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم
والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه اصليا ولا ينفك عن العوض فيحمل على انه
عوضه وكذا اذا استعملت في الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم

فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار في
معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة تجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق
لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها وكانها قالت على شرط
الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان
الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شيء لان
اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط هكذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني
مجازة فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة
وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما
فللمخاطب ان يعتق من شاء من اي بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان
يعتق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق
لابي حنيفة رح مثل ما مر في اي عبيدي ضربك لان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من
فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان
العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه
لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية
اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل
فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان
في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا
فلا تدخل الا في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن

فی قوله بعت هذا او ابیعت من فلان الی شهر واجرته الی رمضان او الی الغد ونحوه فان کل هذه وان کا
قائمة بنفسها ظاهرا لکنها وجدت بعد التکلم واحترز بقولنا غیر مفتقرة فی وجودها عن اللیل فانه مفتقر
فی وجوده الی النهار واما دخول المسجد الاقصی فی قوله تعالی سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام
الی المسجد الاقصی فبالاخبار المشهورة لا بالنص وان لم تکن قائمة بنفسها فان کان صدر الکلام
متناولا للغایة کان ذکرها لاخراج ما وراءها فتدخل کما فی المرافق فی قوله تعالی وایدیکم الی المرافق فانها
لیست قائمة بنفسها وصدر الکلام وهو الایدی متناول لها لانها متناولة الی الابط فیکون
ذکرها لاخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر من ان کل غایة لا تدخل تحت المغیا وتسمی هذه
غایة الاسقاط ای غایة للغسل لاجل اسقاط ما وراءها وغایة لنفس الاسقاط ای مسقطین الی المرافق
فهی خارجة عن الاسقاط وینتقض هذا بقوله قرأت هذا الکتاب الی باب القیاس فان باب القیاس
خارج عن القراءة وان کان الکتاب متناولا له الا انه تعلق بالعرف وان لم یتناولها او کان فیه شک
فذکرها لمد الحکم الیها فلا تدخل کاللیل فی الصوم فی قوله تعالی ثم اتموا الصیام الی اللیل مثال لما لم یتناولها
الصدر فان الصوم لغة الامساک ساعة فذکر اللیل لاجل مد الصوم الی نفسه فلا یدخل تحت الصوم
ومثال ما فیه الشک مثل الآجال فی الایمان کما اذا حلف لا یکلم الی رجب فان فی دخول رجب
فیما قبله شکا فلا یدخل فی ظاهر الروایة عنه وهو قولهما وفی روایة الحسن عنه انه یدخل لان اول الکلام
کان للتابید فلا تخرج الغایة عما قبلها وتسمی هذه غایة الامتداد لان الغایة مدت الحکم الی نفسها وبقیت
بنفسها خارجة عنه وفی للظرفیة وهذا هو اصل معناه فی اللغة واتفق اصحابنا فی هذا القدر ولکنهم
اختلفوا فی حذفه واثباته فی ظرف الزمان ای فی کون ما بعده معیارا لما قبله غیر فاضل عنه او کونه
ظرفا فاضلا عنه فقالا هما سواء فی انه یستوعب جمیع ما بعده فان قال انت طالق غدا او فی غد
ولم ینو تقع فی اول الغد وان نوی آخر النهار یصدق فیهما دیانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان يذكر في او بحذفه وفرق ابو حنيفة رح
بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو تقع في اول النهار وان نوى آخر
النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد تقع في اول النهار ان لم ينو وان
نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا لاصومن الدهر
وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول
انت طالق في مكة تقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا تقع يقع في
الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير
بمعنى الشرط فكانه قيل ح ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول
كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا تقع الطلاق وان نكحها ولو قال
انت طالق ان نكحتك تقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان
باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف فمع للمقارنة اي
للمقارنة ما بين ما قبلها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء
كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم اي الكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي
الكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع تقع في لفظ
قبل طلاق واحد تقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع تقع في لفظ قبل طلاقان تقع في
لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل
من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون
القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها
فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجي بعدها اخرى

فتقع هذه في الحال ولا نعلم ما يجي بعدها وان لم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم يقيد كل من القبل والبعد

بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما

قبلها فتقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت

قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا نعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي

كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله

له على درهم واحد قبل درهم درهم واحد وفي الصور الأخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فانما

قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان

عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين

بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال

الاول اصل فيه والثاني تبع فهو الغير داخل في الظروف تغليبا كقوله له على درهم غير دانق بالرفع

فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم فيكون المعنى له على الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه

شيء فيلزم درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم

وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحتمل

على النية ويعمل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها ان انها لم

تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا غلب ان فسمي الكل بحرف الشرط وان كان

بعضها اسماء فانها تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على

خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل

لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبيل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا
بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط
واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني
انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني
مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير
جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول
شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى ۞ واذا تصبك خصاصة فتحمل ۞ ومثال الثاني شعر
واذا تكون كريهة ادعى لها ۞ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ۞ واذا جوزي بها سقط عنها الوقت
كانها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك
فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة وقد
تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك
بحال فاذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط
ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا
لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى
حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن بمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط
وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما
وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

لم يطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في
والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق
بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل اذا لكنه
لم يتمسك به في معنى المجازاة بالاتفاق ولو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت
الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان
انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط
في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في
عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسؤال عن الحال فهو
في وضع اللغة تقول كيف زيد اي اصحيح ام سقيم فان استقام اي السؤال عن الحال فيها والا بطل
لفظ كيف والمراد باستقامة السؤال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر
عن ان يكون ثمه سؤال اولا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية
وحال كما في العتاق على رايه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة
في قوله انت حر كيف شئت انه يلغو مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس له حال عند ابي حنيفة
رح وكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال
وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال
لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا وبائنا خفيفة او غليظة
على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي نعوته
اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف يعني كونه بائنا والقدر يعني كونه ثلاثا

١٣٩

واثنتين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين

فاذا تعارضتا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت الثنتين ونويا ايضا لا يقع

لانه عدد محض ليس مدلول اللفظ واما الثلاث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتبار

بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع ان

نفس الاحوال ههنا الآن حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد ومحتاجة الى النية ليتعين احد

محتملية هذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها وتلغو قوله كيف

شئت لعدم الفائدة وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه

يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال

والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق

الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان

قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا اندفع

ما قيل ان في كلام المصنف مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق

الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة

يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع

فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج

ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلا بد ان يستعار

بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس وكذا ان قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت

ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث

واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ

لانها انما كانا للمكان والطلاق ثم لا يختص بالمكان جعلا مجازا بمعنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ
ولو توقفت مشيتها على المجلس بخلاف لو قال متى لانها للمدة جعلا بمعنى ان اذا تقتصر على المجلس وكلمة اينما
فانها ومتى جعلا ان على عموم الزمان وكلية فلا يتوقف المشية فيهما على المجلس وفي انما لم يجعلا بمعنى اذا و
لانها اذا خلصا من معنى المكان بالاقرب اليهما هو ان الدال على مجرد الشرط والا انسب ان يجعل
عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث واين مشابه من معنى الظرف
فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف
والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكر بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب
انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط
ايضا لان كل علامة مخصوصة بمعنى فحقيقتها ان لا تتناول الاناث لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولو لم
يذكر في قوله ان المسلمين والمسلمات لما نزول الآية في حق تطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لا نذكر
في القرآن صريحا ولو دخلنا لما نزلت الآية في حقهن اجيب بان الاناث لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب
باب واسع في القرآن وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا
للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني ولهم بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور مع الاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوني
على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع المؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب ولو قال
على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط
تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ثم ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى بما حصر انما
الصريح ما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل

من الحقيقة والمجاز وكأنهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حرة وانت طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ وان قصد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده ومن هذا قوله بعت واشتريت واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان خفاءهما بسبب مانع آخر فان وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية لعوارض اخر لا يضر ذلك في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر والمدار فيها على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريح والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهو والكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله صلعم على من دق بابه فقال من انت فقال انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر مثال الكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمه انه لا يجب العمل بها الا بالنية اي بنية المتكلم لانها مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينوه او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة الغضب او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

وبتة وبتلة وحرام ونحوها لكنها اسْتُعملت في معانٍ هي اجنبية منها فكيف تسمونها الكناية فاجاب

بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح

لكن الابهام من اي شيئ بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى بانها

بائن عني زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولهذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات

حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي فاعترض

عليه بان الكناية ما كان معناه المراد مستترا بالاستناد اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان

معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات

حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم

ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما

في طويل النجاد ويراد به طول النجاد ولا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول

القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق وتعيينه

البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة قال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة

استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة

فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتدي نعمة الله

عليها ويحتمل اعتداد الحيض لتفرغ عن العدة فاذا نوى به الثاني يقع الطلاق الرجعي فان كانت

مدخولا بها ثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كونى

طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا

فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد

السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق

لانها ما شرعت الا لتعرف براءة الرحم واما في الامة اذا اعتقت فانما تشرع عليها العدة تشبيها بالطلاق

وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون

الحيض واما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل ان يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنكاح

زوج آخر فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكانه قال كوني طالقا ثم

استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا

على نحو كل ما مر في اعتدي واما انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون معناه انت واحدة عند قومك او عندي

في الجمال او المال ويحتمل ان يكون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوى هذا فيقع الطلاق

الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفردة عن قومك

وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة وان قرئ

بالوقف فح يحتاج الى النية فان نوى يقع الرجعية عندنا ولا يقع عند الشافعي رح ولكن الاصح ان لا

اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية اما في الوقف

والنصب فظاهر انه يصح معنى الطلاق بالنية واما في الرفع فلانه يحتمل ان يكون معناه انت ذات

طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والاصل في الكلام الصريح ففي الكناية

ضرب قصور لانها تحتاج الى النية او دلالة الحال بخلاف الصريح ويظهر هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات

وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا اقر على نفسه باني جامعت فلانة جماعا حراما

لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها او زنيت

بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يحد حد الزنا لانه يحتمل ان يكون معناه صدقت قبل

ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد

القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم في جميع ما وصف به فيبطل كونه كناية ثم شرع المصرح

في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له وانما عد الاستدلال
من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت
به وهو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد
ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق
شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا اجاب في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له
والعمل هو عمل المجتهد يعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى والانتقال الذهني من عبارة
القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون
في النص فان يسوق في النص ما يكون مقصودا اصليا في عبارة النص ما كان مقصودا اصليا
او لا فانا استنبطنا حل نكاح النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا
فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن يخرج
به والاقتضاء لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس بثابت لغة بل شرعا
او عقلا وقوله غير مقصود ولا سيق له النص يخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس
بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه
ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بالقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن
يمينه وشماله بالموق بعينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله
تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة
في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها
لاجل ارضاعه حتى يشكر حقه فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها منكوحة له كما هو يحمل على من مطلقا

منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى
وعلى الذي ولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به
ان الاب هو الذي اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس
فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه
لا يشارك الواحد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي

وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة
قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء
انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال عم أليس شهادة النساء مثل نصف
شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احدهن شطر
دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث كان
مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع
للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي
انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا
المعنى فرجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون
كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى
ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان
لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله
على راي الشافعي رح واما على راينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطي الاب
جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص

نفس الاجتهاد اعمل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول اما الاستدلال بدلالة
النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو
فعل المجتهد تارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة
وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص
العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف
وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله اجتهادا
تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي كيف
يكون هذا والقياس ظني لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان
والنص كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكرو القياس كالنهي عن التافيف يوقف به
على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي
يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع
له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ولازمه
وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات والثابت
به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن
الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة فانه لما
اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى
حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى
ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة
اذ الجزاء اسم للكافي والجزاء هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولانه لو كان كذلك لما وجب

عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد
ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس اي لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني يصح اثبات الحدود والكفارات
بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي
الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي
ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز وصحابي فكل من كان كذلك يرجم
ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءً
لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا او مثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على
امراة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا او على
كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل
واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة
لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي تجب فيه
الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده
ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد امثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي
لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان وكان ينبغي ان يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا وله والثابت
به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له
لا لفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى
ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تخصيصا واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل
النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة

۱۴۸

المقتضی فی ہذہ العبارۃ توجیہان احدہما ان یکون الثابت باقتضاء النص ہو المقتضی اسم المفعول والاقتضاء مصدر علی معناہ ویکون المعنی واما المقتضی فالم یعمل النص الا بشرط تقدمہ علی النص فان ذلک المقتضی امر اقتضاہ النص لصحۃ ما تناولہ فصار ہذا ای المقتضی مضافا الی النص بواسطۃ الاقتضاء فح یکون قولہ المقتضی بمعنی الاقتضاء وفی نسخۃ تقدمہ بالاضافۃ اولی من تقدم بالماضی ویکون تعریفا للمقتضی لا للحکم الثابت بہ فیخالف قرینۃ اعنی الثابت بدلالۃ النص وثانیہما ان یکون الاقتضاء بمعنی المقتضی وہو تعریف للحکم الثابت بالمقتضی لا المقتضی وقولہ تقدم صیغۃ فعل ماض والمعنی واما الحکم الثابت بمقتضی النص فما لم یعمل النص فیہ الا بشرط التقدم وذلک الشرط علی النص وہو المقتضی فان ذلک الشرط امر اقتضاہ النص لصحۃ ما تناولہ فصار ہذا ای الحکم الذی نحن فی تعریفہ مضافا الی النص المقتضی بواسطۃ المقتضی فان النص المقتضی دال علی المقتضی وہو دال علی حکمہ فح یکون قولہ فان ذلک امرا لبیانا لقولہ الا بشرط التقدم ویکون حمل قولہ فما لم یعمل النص علی قولہ ما الثابت بواسطۃ قولہ فصار ہذا والا فلا ارتباط بینہما وعلامتہ ان یصح بالمذکور ولا یلغی عند ظہورہ بخلاف المحذوف یعنی ان علامۃ المقتضی ان لا یتغیر المقتضی عند ظہورہ کقولہ ان اکلت فعبدی حر فاذا قدر المقتضی بان یقول ان اکلت طعاما لا یتغیر باقی الکلام عن سننہ فی اللفظ والمعنی بخلاف المحذوف اذا قدر انقطع الکلام عن سننہ کما فی قولہ تعالی واسئل القریۃ فاذا قدر لفظ الاہل ویقال واسئل اہل القریۃ یتحول السؤال عن القریۃ الی الاہل ویتغیر اعراب القریۃ من النصب الی الجر ولکن ینتقض القاعدۃ بقولہ تعالی فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا فانہ ان قدر قولہ فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا یتغیر الکلام الباقی بتقدیرہ مع انہ محذوف وبقولہ اعتق عبدک عنی بالف فانہ ان قدر البیع ویقال بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق فانہ یتغیر الکلام مع انہ مقتضی لانہ یصیر مامورا باعتاق عبد الآمر ویکون قبل ذلک مامورا باعتاق عبد المامور ولہذا قیل ان الفرق بینہما

ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي وامثاله وقيل ان المقتضي والمقتضى كلاهما يراد ان في الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف في حكم المقدر لا يخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو الملك ثابت بالمقتضى الذي هو ثابت بالمقتضي وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عني بالف فانه يقتضي معنى البيع فكانه قال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائطه نفسه فيستغني عن الايجاب والقبول ولا يجري فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبي والمجنون وعلى هذا يقول ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عني بغير ذكر الالف فانه يقتضي الهبة كما ان الاول يقتضي البيع ويستغني هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ونحن نقول ان الايجاب والقبول في البيع ما يحتمل السقوط كما في التعاطي بخلاف القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا انه يترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لعائشة رض حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضي صحته ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب النجس في النار لا يؤاخذ باستعمال الماء فعلم ان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كل حال

فلم يجب العمل الا على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم
له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رحمه الله
يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه
تفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم
لانا نقول الذي في معنى بع عبدك عني ثم كن وكيلي باعتاقه فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا
يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة
ولا قضاء لان طعاما انما ثبت اقتضاء لان الاكل لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاما فلا يحتمل
التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت
طعاما او الا اكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ ولكن اورد هذا المثال
على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا لا عقليا والاولى ان يقال ان المقتضى
ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا
لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو
لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا اخبارا عنه ولم يسبق الطلاق منه
في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار عنه فكانه قال
في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق
هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا يصح
فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال
على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع
فلم تصح فيه نية الاثنين والثلث وقال الشافعي رحمه الله يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على الطلاق

فتصح نيته فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك
في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن ثانيا على حدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل
على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر
فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث
فقد نوى احد محتمليه فيصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان
الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا
وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا هو ما بينا
وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت
تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من
من العلماء يتمسكون بوجوه آخر ايضا سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها
فقال **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه
الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على
الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم
اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم
والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم
مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب
وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط والوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان
لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال وحادثة
ولا لكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فح يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء

قال فائدة الاول الغسل والماء الثاني اي ولما كان معنا الغسل من المني ثم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال لعدم الماء حقيقة اخراج الذكر قبل الانزال فهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على
النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله
محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد
اولم يكن غيره وعلى من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد كقوله عم خمس من الفواسق
يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفأرة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي
عما عداه التنبيه والا بطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو
ذلك لكن افتى المتأخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون الخطابات كما قال
صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع
ومثل هذا في كتابه كثير ومايوهمه كلامه من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فمحمول ذلك على اعتبارات
مقتضية لا ان النص يقتضيه ثم بين انه كيف يجب نفيا واثباتا اي لا يدل على السكوت عنه اصلا فكيف يجب
الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته
وفائدة التخصيص ان ينال المستنبطون غيره فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة
الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي
الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق
عند عدم ولا العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل
على النفي عما عداه ويرد علينا ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان
باللام او بالتنصيص فمن اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب قال وعندنا هو كذلك فيما
يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في الغسل

الذي يتعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يعتبر خروج الغسل الحيض
والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان نزل في نفس
الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون دلالة بان اقيم وليله هو التقاء الختانين
مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام
المسبب اوجبنا الغسل عليه بمجرد التقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى بهذا ابتداء وعيدلان
من الوجوه الفاسدة وهو تخصيص مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى المسمى موصوف
بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي
الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح
الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في شأنهن
فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم وهي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امته امة ايمانكم المؤمنات
فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط
جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن بالمنع منه
وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل
ما قاله الشافعي رح شيئان الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده
وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكأنه قال انت طالق
ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف
والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فمعنى قوله ان دخلت الدار

فانت طالق السبب ہو انت طالق والحکم ہو وقوع الطلاق والتعلیق بالشرط اعنی دخول الدار انما عمل فی منع الحکم دون السبب فانہ قد وجد حسا والامر دائر فلا یتعلق علیہ الا وقوع الطلاق فیکون عدم الحکم لاجل عدم الشرط عدما شرعیا لا عدما اصلیا علی ما قلنا فینتفی الحکم بانتفاء الشرط ضرورۃ ویکون ہذا التعلیق نظیر التعلیق الحسی کتعلیق القندیل بالحبل فانہ لا یؤثر فی ازالۃ ثقلہ وانما یؤثر فی ازالۃ سقوطہ وتصح تعدیۃ ہذا الحکم العدمی الی غیرہ ونحن نخالفہ فی جمیع ہذا حتی ابطل تعلیق الطلاق والعتاق بالملک تفریع لما ذہب الیہ الشافعی رح ای اذا قال لاجنبیۃ ان نکحتک فانت طالق او ان ملکتک فانت حرۃ یبطل ہذا الکلام عندہ لانہ قد وجد السبب وہو قولہ انت طالق وانت حرۃ ولم یتصل ولم یصادف المحل فیلغو فصار کما اذا قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق وہو باطل بالاتفاق وجوز التکفیر بالمال قبل الحنث تفریع آخر ای اذا حلف واللہ لا افعل کذا ولم یحنث بعد وکفر بالمال یصح عندہ ولغیا بما بعد الحنث لانہ قد وجد السبب ہو الیمین اذ عندہ الیمین سبب للکفارۃ والحنث شرط لہا والتعلیق بالشرط مقدر وکانہ قال الحالف ان حنثت فعلی کفارۃ یمین فاذا وجد السبب یصح الحکم مترتبا علیہ وعندنا الیمین سبب للبر وانما ینعقد سببا للکفارۃ بعد الحنث فکان الحنث سببا لہا وانما قید بالمال لان نفس الوجوب ینفک عن وجوب الاداء فیہ علی زعمہ کالثمن المؤجل فثبت نفس وجوبہ بجبر والنذ ولا یثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففی الکفارۃ المالیۃ ایضا یمکن ان یثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء یکون بعد حنثہ بخلاف البدنی فان نفس الوجوب لا ینفک عنہ وجوب الاداء فیکونان معا بعد الحنث ونحن نقول ہذا الفرق ساقط لان ذات المال لا تقصد فی حقوق العباد واما فی حقوق اللہ تعالی فالمقصود ہو الاداء فیکون کالبدنی لا ینفک فیہ نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ینعقد سببا حقیقۃ وان انعقد صورۃ فاذا قال ان دخلت

سه ای اتصال الایجاب ۱۲ عسه متصل ۱۲ حه صفة الدخول ۱۲

الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد

التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن

وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه

اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال

التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق

او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد

النكاح والملك فحينئذ يكون محلا للورود قوله انت طالق وانت حر فلا بأس لو قوعه في محله

ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح

التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون

عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى

ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق

بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات

فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا

فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان

وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رح يقول ان الكلام هو الجزاء

والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه

وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل

على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب

اهل المعقول ولم يذكر المصنف رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه

وشهرة وهو ان للوصف درجات ثلث ادناها ان یکون اتفاقیا کقوله تعم وربائبکم اللاتی فی حجورکم

واوسطها ان یکون بمعنی الشرط کقوله من فتیاتکم المؤمنات واعلاها ان یکون بمعنی العلة کقوله

السارق والزانی ولا اثر لانتفاء العلة فی انتفاء الحکم فما دونه اولی والمطلق محمول علی المقید

وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفی ولا

بالاثبات والمقید هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا فی مسألة شرعیة فالمطلق محمول

علی المقید ای یراد به المقید وان کانا فی حادثتین عند الشافعی رح ویعلم منه انهما ان کانا فی حادثة

واحدة فهو محمول علی المقید عنده بالطریق الاولی ونظیره لم یذکر فی المتن وهو آیة کفارة الظهار

فانها حادثة واحدة ذکر فیها ثلث احکام من التحریر والصیام والاطعام وقید الاول والثانی

بقوله من قبل ان یتماسا ولم یقید الاطعام به فالشافعی رح یحمل الاطعام علی التحریر والصیام

ویقیده بقوله من قبل ان یتماسا ایضا ونظیرما وردا فی حادثتین هو قوله مثل کفارة القتل وسائر

الکفارات فان کفارة القتل حادثة ورد فیها المقید وهو قوله فتحریر رقبة مؤمنة وکفارة الظهار

والیمین حادثة اخری ورد فیها المطلق وهو قوله فتحریر رقبة فالشافعی رح یقول ان قید

الایمان مراد ههنا ایضا لان قید الایمان زیادة وصف یجری مجری الشرط فیوجب النفی عند

عدمه فی المنصوص فکانه قال فی کفارة القتل فتحریر رقبة ان کانت مؤمنة ویفهم منه انها ان

لم تکن مؤمنة لا یجوز فی کفارة القتل بناء علی ما مضی من جعله ان الشرط والوصف کلاهما یوجب

نفی الحکم عند عدمها واذا ثبت هذا فی المنصوص وهو عدم شرعی یحمل علیه سائر الکفارات بطریق

القیاس لاشتراکها فی کونها کفارة وهذا معنی قوله فی نظیرها من الکفارات لانها جنس واحد وعند بعض

اصحاب الشافعی رح یحمل علیه لا بطریق القیاس وهو معروف ثم اعترض علی الشافعی رح بانکم

کما حملتم الیمین علی القتل فی حق قید الایمان فینبغی ان تحملوا القتل علی الیمین فی حق الطعام

عشرة مساكين وتثبت نفيا الطعام ايضاً فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل
لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود لان لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسماء
العدد وهو لا يوجب الا الوجود والحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في الاصل
وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب
النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام
ستين مسكينا ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون
في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده
واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق
رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين
في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض
فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل
فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد
مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق
على قبوله هو قوله عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم
شهرين متتابعين فح يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة
والحكم الواحد ففي قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

او اما اجماع او نصف فاجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا بالطلاقة والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ثم شرع في جواب الشافعي رح فقال ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي اصلي لا شرعي على ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من اعظم الكبائر يعني لو سلمنا نفي الحكم في الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرها بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منها مختلف فان في القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم بالطعام ستين مسكينا وفي اليمين خير اولا بين الطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم باشياء في كل جناية على حالها فلا ينبغي لنا ان نتعرض منها ونحمل نص احدهما على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التي اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفي جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق او التقييد في السبب لا يحمل احدهما على الآخر وههنا ورد قوله عم في خمس من الابل شاة وقوله عم في خمس

من الابل السائمة شاة في الاسباب لان الابل سبب الزكوة والاول مطلق والثاني مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكوة في غير السائمة وايضا قلتم اذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعـ واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعـ واشهدوا ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في حادثة الدين و الثاني في باب الرجعة في الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة في المسالة الاولى وقيد العدالة في المسالة الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل اوجبت نسخ الاطلاق يعني انا عملنا في المسالة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزكوة عن غير السائمة وهي قوله عم لا زكوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب فسخ الاطلاق يعني هكذا انما عملنا في المسالة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعـ يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القرآن في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك رح وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القرآن في الحكم اي الاشتراك فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعـ اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فهما جملتان كاملتان عطفت احدهما على الاخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا ايضا لا تجب الزكوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم لا زكوة في مال الصبي ومعتبر بالجملة الناقصة اي قاس هولاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاوليان وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به وهو الخبر فان هندا كان

مختصا بالاول طالق فلهذا جازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة قائمة بنفسها لا تحتاج الى

الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان الجملة

الاخيرة وان كانت تامة الا انها لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معه في التعليق بخلاف

قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه

التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحدة فلما اعاده علم ان غرضه التنجيز

والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق

حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق

شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع

افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روي

ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في

نفسه لكل رجم وكل سجود وقد وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعي الى الغداء

ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب ولم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف

على قوله لم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص

لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه

ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ فاخرج عما نحن فيه يختص بالسبب

اي يختص العام في هذه الصور الثلث بسبب ورود اتفاقا ولا يحمل ابتداء الكلام قط وان زاد على

قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع

فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا يلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي

وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يحنث

عبيده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد المذكور وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص الحنث بل يتأتى تعدى

الحنث الى غير ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره وبحث التبعية احترازا عن الغاء الكلام

ولكن في الطلاق العام على هذا النسق نوع مسامحة فتبين انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح

لكل رجم سواء كان للزنا ام لغيره وكذا الكل سجود اعم من ان يكون للسهو ولغيره وكذا الكل الغاصب من

جنس هذا المال او من غيره وكذا الكل غادر مع جواد غيره وقيل انما اريد بالعام ههنا المطلق كما هو رأى

الشافعي رح لا المصطلح عليه فتأمل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ

عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم

وان الفجار لفي جحيم ما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي

يقاس عليهم او يثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته

على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية

على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون

اطلاق صيغة المذكر اعني الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف

الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه حكم

حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لا بد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد

الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لا بد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل

احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع

مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا

يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت

كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق

الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الآية على ما تقرر في الفقه وقيل الامر بالشيء هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير
فقيل لا حكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده فقيل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان
له ضد واحد فيها وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان
بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي
عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشيء في نفسه لا يدل على
ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فنكتفي بالدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة
في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء
المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم
يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا
معنى ما قال رح فائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر
فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة بعد
فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه
يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث
ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة
او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء نعم
على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان النهي المحرم

عن لبس المخيط و لا بد ان يلبس شيئا يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء
ثم ان لا تيركا كما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن الرسول عم
قولا او فعلا لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل
ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح
خاصته ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المامور به فعل
السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس
يكون مكروها عنده لا مفسدا للصلوة لانه لم يفوت المامور به حين اعادها وقالا الساجد على
النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فلم توجد
الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل
في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على
مكان نجس فيفسد ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت
من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس
في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل المشروعات**
على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما
العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم
شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما اصليا من الله تعالى
ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمامورات او متعلقا بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع
لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب تاركها او لا الاول

ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر بهذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي عم وغيره يعني الصحابة رض يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة اراد بها سنة النبي عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يوخذ للمرأة نصف ما يوخذ للرجل واذا اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تصدر منه عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثنى عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومربعا للعذر وعلى هيئة التشهد اكثر فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على
تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان هذه
الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي
لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان
لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما
او صلوة قلنا ان ما اداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم
مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا وصوم يوم فان ادى بعض الصلوة والصوم فعليه
ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه
لتكون فيه صيانته ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة
لما كان الغرض منه ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا
اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان قال
لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل باجماع بيننا وبينكم فلما وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء
في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست
بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع
ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال هي اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة
الحقيقية هي التي تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلها حقيقة

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها
ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة
ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين فلم تكن موجودة كانت الرخصة
في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها
ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شئ من المواد كانت
الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض
المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها احق نوعي الحقيقة فما استبيح اي عومل معاملة المباح
في سقوط المواخذة لانه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا وهو الحرمة فلما كان
المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك رخص في مباشرة
الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء
كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما
دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو
حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك رخص له لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فتخريب البنية واما معنى فزهوق الروح
وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي
اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان
والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق بالخلف وتلافه مال الغير اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير رخص ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا

وحق المالک باق بالضمان وترک الخائف علی نفسه الامر بالمعروف عطف علی المکره ای انواع ترک

الخائف علی نفسه الامر بالمعروف للسلطان الجائر جائز له ذلک مع ان المحرم وهو الوعید علی ترک

الامر مع سوجبه قائم لان حقه یفوت راسا وحق الله تعالیٰ باق باعتقاد حرمة الترک وجنایته علی الاحرام

ای وکجنایة المکره علی احرامه مباح له ما اکره علیه مع قیام المحرم وحکمه جمیعا لان حقه یفوت راسا

وحق الله تعالیٰ باق باداء العزم ولا یخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو ارجع ضمیر والی الخائف یخرج

عن الانتشار قلیلا ولو قدمه علی قوله وترک الخائف فی الذکر لکان اولی باتصال امثلة المکره کلها

وتناول المضطر مال الغیر ای کتناول الشخص المضطر بالمخمصة بحیث یرخص لتناول طعام الغیر لان

حقه یفوت بالموت عاجلا وحق المالک مرعی بالضمان بعده مع ان المحرم والحرمة کلاهما موجودان

معا وحکمه ای حکم هذا النوع الاول من الرخصة ان الاخذ بالعزیمة اولی حتی لو صبر وقتل فی صورة

الاکراه کان شهیدا لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالیٰ وکذا لو امر بالمعروف فی صورة الخوف او لم

یتناول مال الغیر ومات لم یمت آثما بل شهیدا وان عمل بالرخصة ایضا یجوز له علی ما حررت والثانی

ما استبیح مع قیام السبب لکن الحکم تراخی عنه وهو دون من الاول لانه من حیث ان السبب قائم فهو

من الرخص الحقیقیة ومن حیث ان الحکم تراخی عنه کان غیر حق کالمسافر ای کافطار المسافر

یرخص له فان السبب هو شهود الشهر موجود فی حقه لکن حکمه وهو وجوب اداء الصوم تراخی عنه

الی ادراک عدة من ایام اخر وحکمه ان الاخذ بالعزیمة اولی لکمال سببه وهو شهود الشهر حتی کان الصوم

فی السفر افضل من الافطار عندنا وعند الشافعی رح الافطار افضل لقوله عم اولٰئک العصاة اولٰئک

العصاة وقوله لیس من البر الصیام فی السفر قلنا کان ذلک محمولا علی حالة الجهاد ولتردد فی

الرخصة فالعزیمة تؤدی معنی الرخصة من وجه عطف علی قوله لکمال سببه فهو دلیل ثان لکون

العزیمة اولی وذلک لان الرخصة انما هی للیسر والیسر کما یکون فی الافطار فهو لازم کذلک یکون

فی الصوم لاجل موافقة المسلمین ومشارکته سائر الناس فان البلیة اذا عمت طابت فلا یکون
بالعبادة ثم بعد ذلک یعسر علیه الصوم فی الاقامة اذا رأی سائر الناس یفطرون وما احسن
هذه الدقة الخفیة ولقد جربنا مرارا الا ان یضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزیمة اولی
یعنی ان عندنا العزیمة اولی فی کل حین الا ان یضعفه الصوم فحینئذ الفطر اولی بالاتفاق
کما اذا کان معه الجهاد او مشاغل اخر فان صام ومات یموت آثما واما الثالث فهو اتم نوعی المجاز فما وضع عنا
من الاصر والاغلال ای سقط عنا ولم یشرع فی حقنا ما کان فی الشرائع السابقة من المحن
الشاقة والاعمال الثقیلة والاصر هو الثقل والاغلال جمع غل ای المواثیق اللازمة کالغل والاظهر
انهما جمیعا کنایة عن الامور الشاقة وما خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلک
مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة
فی غیر المسجد وعدم التطهیر بالتیمم وحرمة اکل الصائم بعد النوم وحرمة الوطی فی لیالی رمضان
ومنع الطیبات عنهم بالذنوب وکون الزکوة ربع المال وعدم صلاحیة الزکوة والغنائم لشیء الا الحرق
بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بالعشر وکتابة ذنب اللیل بالصبح علی الباب ووجوب
خمسین صلوة فی کل یوم ولیلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فی ایامها
وتحریم الشحوم والعروق فی اللحم وتحریم السبت وفرضیة الصلوة فی اللیل وامثال ذلک کثیرة
فرفع کل هذا عن امتنا تخفیفا وتکریما فسمی ذلک رخصة مجازا لان الاصل لم یبق مشروعا فی حقنا
ولو عملنا به احیانا اثمنا وعوتبنا وکان القیاس فی ذلک ان یسمی نسخا وانما سمیناه رخصة مجازا
محضا والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع کونه مشروعا فی الجملة ای فی بعض المواضع سوی
موضع الرخصة فمن حیث انه لم یبق فی موضع الرخصة کان من قسم المجاز ومن حیث انه
بقی فی موضع آخر کان ناقصا فی المجازیة فیکون شبیها بالقسم الاول کقصر الصلوة فی السفر

فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه وليطابق اصله لكنه

عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لاجزاء العمل بعزيمتها وعند الشافعي رح رخصة ترفيه لان الاول

الاكمال بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم

الذين كفروا اعلق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت

الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله تعالى بها

عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة

العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان التصدق ممن لا تلزم طاعته

فممن تلزم طاعته وهو الله تعالى اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا

مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا موقوف عليه

القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما ترتفع وقت الاضطرار والاكراه

اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله

الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال

الا حال الضرورة فان لم يأكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة

الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة

بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم

الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح انه لا تسقط الحرمة

ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد

فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة

باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة

لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل
حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق الخف فقد
زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين
واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن
بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى
ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**
الامر والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور
الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم
بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام والطلب اعم من ان يكون الفعل او الكف لها اسباب
تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي
في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان
والراس الذي يموته ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق
اللف والنشر المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب
الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير
والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة وايجاب الله تعالى في هذا الوقت
والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي

المولى الذی ہو زاد المد علی قدر الحاجۃ سبب وجوبہا والصوم ہذا متعلق بایام شہر رمضان فان
وجوب الصوم بسبب شہر رمضان بدلیل اضافتہ الیہ وتکررہ بتکررہ لکن اللہ تعالی اخرج اللیالی
عن محلیۃ الصوم فتعین لہ النہار وصدقۃ الفطر ہذا ناظر الی الرأس الذی یمونہ ویلی علیہ فانہ
سبب لوجوب ہذہ الصدقۃ والاصل فی ذلک ہو رأسہ فانہ یمونہ ویلی علیہ ثم اولادہ الصغار
وعبیدہ فانہ یمونہم ویلی علیہم بخلاف الزوجۃ والاولاد الکبار فانہ لا یلی علیہم والحج ہذا ناظر الی
البیت فانہ سبب وجوب الحج ولہذا لم یتکرر فی العمر لان البیت واحد والوقت شرطہ وظرفہ والعشر
ہذا ناظر الی الارض النامیۃ بالخارج تحقیقا فانہ اذا حدث الخارج من الارض تحقیقا یجب العشر
ویسقط اذا اصطلمت الزرع آفۃ ویتکرر الوجوب بتکرر النماء والخراج ہذا ناظر الی قولہ او تقدیرا فان
الارض النامیۃ بالخارج تقدیرا بالتمکن من الزراعۃ سبب للخراج سواء زرعہا او عطلہا وہو الالیق
بحال الکافر المتوغل فی الدنیا والطہارۃ ہذا ناظر الی الصلوۃ فان شرعیۃ الصلوۃ سبب وجوب
الطہارۃ الحقیقیۃ والحکمیۃ والصغری والکبری کما ان الوقت سبب لہا والمعاملات ہذا ناظر
الی تعلق البقاء المقدور فانہ لما حکم اللہ تعالی ببقاء العالم الی یوم القیامۃ ومعلوم انہ لا یبقی ما لم یکن
بینہم معاملۃ تہیأ بہا معاشہم من البیع والاجارۃ ونکاح یکون مبقیا لہذا الجنس بالتوالد علم ان
تعلق البقاء المقدور بالتعاطی ہو سبب للمعاملات وشرعیتہا وہذا مختص بالانسان بخلاف
الحیوانات فانہم یبقون الی یوم القیامۃ بدون معاملۃ ونکاح لان خلقتہم کذلک ولا یتعلق
بافعالہم الطرق وتحتہم اللف والنشر المرتب بین اسباب العبادات والمعاملات وسببیاتہا
وبقیت للعقوبات وشبہہا فبینہا بقولہ واسباب العقوبات والحدود والکفارات ما نسبت
الیہ من قتل وزنا وسرقۃ وما مر دائر بین الحظر والاباحۃ فالعقوبات اعم من الحدود ولا یشمل
القصاص لغیرہ والکفارۃ نوع آخر فسبب القصاص ہو القتل العمد وسبب حد الزنا ہو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك
لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة
لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه
من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب
آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصاله بما هو
مملوك للآكل ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة
وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه الحكم الذي لم يعلم قبله اي
انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا
للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون مسببا له
وحادثا به كما يقال كسب فلان ثم يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال
وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط
للصدقة والسبب هو الرأس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام
شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب
شرع في بيان اقسام السنة فقال باب اقسام السنة السنة تطلق على قول
الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم
خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم
وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر والاقسام التي سبق ذكرها في بحث
الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة
عليه وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام

ای اربع تقسیمات وتحت کل تقسیم اقسام متعددة وہذا علی طبق اصول الفقہ لا اصول الحدیث

وان اشترکا فی بعض الاسامی والقواعد التقسیم الاول فی کیفیة الاتصال بنا من رسول اللہ

ای کیف تتصل بنا ہذہ الاحادیث منہ ام بطریق التواتر او غیرہ وہو اما ان یکون کاملا کالمتواتر وہو

الخبر الذی رواہ قوم لا یحصی عددہم ولا یتوہم تواطئہم علی الکذب لکثرتہم وتباین اماکنہم وعدالتہم

ولم یشترط فیہ تعیین عدد کما قیل انہا سبعة وقیل اربعون وقیل سبعون بل کل ما یحصل بہ العلم

الضروری فہو من امارة التواتر ویدوم ہذا الحد فیکون آخرہ کاولہ واولہ کآخرہ واوسطہ کطرفیہ

یعنی یستوی فیہ جمیع الازمنة من اول ما نشأ ذلک الخبر الی آخر ما بلغ الی ہذا الناقل فالاول ہو

زمان ظہور الخبر والآخر ہو زمان کل ناقل یتصور آخرا فلو لم یکن فی الاول کذلک کان آحاد

الاصل فسمی مشہورا ان انتشر فی الاوسط والآخر ولو لم یکن فی الاوسط والآخر کذلک کان

منقطعا کنقل القرآن والصلوة الخمس مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان فی وجود

السنة المتواترة اختلافا فقیل لم یوجد منہا شیء وقیل انما الاعمال بالنیات وقیل البینة علی المدعی

والیمین علی من انکر وانہ یوجب علم الیقین کالعیان علما ضروریا لا کما یقول المعتزلة انہ یوجب علم

طمانینة یترجح جانب الصدق ولا یفید الیقین ولا کما یقول اقوام انہ یوجب علما استدلالیا ناشئا

من ملاحظة المقدمات لا ضروریا وذلک لان وجود مکة وبغداد اوضح واجلی من ان یقام علیہ

دلیل یعتری الشک فی اثباتہ ویحتاج فی دفعہ الی مقدمات غامضة ظنیة او یکون القصا فیہ

شبہة صورة ای من حیث عدم تواترہ فی القرن الاول وان لم یبق ذلک معنی کالمشہور وہو

ما کان من الآحاد فی الاصل ای فی القرن الاول وہو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتی ینقلہ

قوم لا یتوہم تواطئہم علی الکذب وہو القرن الثانی ومن بعدہم یعنی قرن التابعین وتبع التابعین

ولا اعتبار للشہرة بعد ذلک فان عامة اخبار الآحاد قد اشتہرت فی ہذا الزمان فلم یبق حینئذ منہا ما

وانه يوجب علم طمانينة اي اطمينان يترجح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على ما مر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باي قدر كان لان كلها سواء في انه لا يخرجه عن الاحادية وانه يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اي فهلا خرج من كل جماعة كثيرة طائفة قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اي تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا في آفاق العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون ايضا فضمير ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها وح لا تكون مما نحن فيه على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي انه عم قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية

حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا رض ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر الروم

برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار

وان كانت آحادا لكن لما تلقتها الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار

الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة

فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رض على الانصار بقوله الائمة

من قريش فقبلوه من غير نكير وكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول

هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل

لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم

للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فاما يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب

العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم

او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل فالجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا

ما ليس لك به علم يوجبه بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد

التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه

او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم

في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن

مسعود وعبد الله بن عمر رض وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن الزبير ويلحق بهم زيد بن ثابت

وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رض وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس

خلافا لمالك رح فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى

من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رض ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة فی طریق وصوله والقیاس مشکوک باصله و وصفه

فلا یعارض الخبر قط وان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه کانس وابی هریرة ان وافق حدیثه

القیاس عمل به وان خالفه لم یترک الا بالضرورة وهی انه لو عمل بالحدیث لانسد باب الرای من

کل وجه فیکون مخالفا لقوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار والراوی فرض انه غیر فقیه والنقل

بالمعنی کان مستفیضا فیهم فلعل الراوی نقل الحدیث بالمعنی علی حسب فهمه واخطأ ولم یدرک

مراد رسول الله صلعم فلهذا کان مخالفا للقیاس من کل وجه فلهذه الضرورة یترک الحدیث

ویعمل بالقیاس وهذا لیس ازدراء بابی هریرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بیانا لنکتة فی هذا

المقام فتنبه کحدیث المصراة هی فی اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن ایاما وقت ارادة

البیع لیحلب المشتری بعد ذلک فیغتر بکثرة لبنه ویشتریه بثمن غال ثم یظهر الخطأ بعد ذلک

فلا یحلب الا قلیلا وحدیثه هو ما روی ابو هریرة ان النبی عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن

ابتاعها بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعا

من تمر ومعناه ان ابتلی المشتری بهذا الاغترار فان رضیها فخیر وحسن وان سخطها ردها ورد

صاعا من تمر عوض اللبن الذی اکل فی یوم او یومین فان هذا الحدیث مخالف للقیاس من کل

وجه فان ضمان العدوانات والمبایعات کلها مقدر بالمثل فی المثلی وبالقیمة فی ذوات القیم

فضمان اللبن المشروب ینبغی ان یکون باللبن او بالقیمة ولو کان بالتمر فینبغی ان یقاس

بقلة اللبن وکثرته لا انه یجب صاع من التمر البتة قل اللبن او کثر فذهب مالک والشافعی رحمهما الله

الی ظاهر الحدیث وابن ابی لیلی وابو یوسف رح الی انه ترد قیمة اللبن وابو حنیفة رح الی انه

لیس له ان یردها ویرجع علی البائع بارشها ویمسکها هکذا نقله بعض الشارحین ثم هذه التفرقة بین

المعروف بالفقه والعدالة مذهب عیسی بن ابان وتابعه اکثر المتاخرین واما عند الکرخی

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس ومعبد ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان روى عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا يقبل ومثال ما اختلفوا فيه فان ورد وافق مثاله ما روي ان ابن مسعود رضي سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك لم اسمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برايي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث ولا مهر لها لانه رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها مهرا فعلى رض عمل هنا بالراي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن ونافع رووا عنه فصار كالمعروف بالعدالة وهو مؤيد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد

مستنكرا فلا يقبل وهذا هو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى والنفقة ورده عمر رضه وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رضه بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رضه بالكتاب والسنة القياس الحق المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بل السنة هو نفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر هذا هو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه مما يتمكن في القياس من منع هذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وهو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدى بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدى منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ المعقول هو منتهى الحواس وهذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدى به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرك هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة والباطنة
والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون
القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم
ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ
والرواية بعد البلوغ فيقبل قول الصبى فيه اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا
والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل سماع شئ يحق سماعه يعنى من اوله الى آخره
بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يحصل السامع فى سماع مجلس الوعظ
ان يفوت شئ من اوله وفاته ولم يتعلمه المعلم للازدحام حتى يرد والكلام الماضى بعد حضوره فمثل هذا
السماع لا يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا
ثم فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس
بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود والضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود
مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية ثم الثبات عليه
بمحافظة حدوده والعمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته خائفا كونه مستقرا على
اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول لى فاتركه نسيته وهذا كله
الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة وتفرغ
ذمته عند الله تعالى وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد وهكذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب
الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط لنقله فهم معناه لانه ما ثبت فى الاصل الا بايمة
الهدى وخير الورى وثم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يتغير
معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

فيمتنع نقل المتهم ومن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو متفاوت

الى درجات متفاوتة بالافراط والتعصب والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل

على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فان

لم يصر على صغيرة بل الم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص

الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه

وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف

المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وروى

ابو هريرة رض مع ذلك اكل الربوا وعلي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم

الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل انها

امر اضافيان فكل ذنب باعتبار ما تحته كبيرة وباعتبار ما فوقه صغيرة دون القاصر وهذا ما ثبت

بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب وتمنع

عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى

النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص

ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا ايضا والاسلام

وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر

اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى

يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات

الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله

بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر المبتدأ والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم

والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله بأسمائه وصفاته

والشرط فيه البيان لعله الاكما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة وقال بعض المشائخ رح لابد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وفي الاكثر ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا تقبل خبر

الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل رواياتهم في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات هذا قيل والقسم الثاني من نوعي

الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني

والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه صلعم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا ثم فان ارسل الصحابي بقول قال رسول الله صلعم كذا وان سمع

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا او من القرن الثاني والثالث كذلك

عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي

لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق

الاولى الا اذا تايد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر

ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلان

لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق

الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه ولم

ومتهم من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال

النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان

فسق وقد شهد النبي عم بعد الثلث فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة

كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله

وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح

واما الباطن فهو عان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي

او مخالفته بدليل فوقه فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر

والفاسق والصبي والمعتوه وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة

الكتاب يخالف بعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف

قوله تعم فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة

كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور

او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

مشهورة مستمرة كان تحقيقه بالوثوق من الرجال ولم يسمع التسمية الا ابوهريرة وهذا شئ عجيب

او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول يعني ان الصحابة او التكلم فيما بينهم بالرأي ولم يلتفتوا

الى الحديث كان ذلك دليل انقطاع مثل ما روى ان الصحابة اختلفوا فيما بينهم في وجوب

الزكوة على الصبي بالرأي ولم يلتفتوا الى قوله ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فعلم

انه غير ثابت او مأول بتأويل ان المراد بالصدقة النفقة عليه كما قال عم نفقة الرجل على نفسه صدقة

كان مردودا منقطعا ايضا جواب لما اي يكون الخبر في كل من هذه المواضع الاربعة مردودا

كما في النوع الاول والتقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة سواء كان حقوق الله

وهو تعالى من العقوبات وغيرها واما حقوق العباد وهو ثلثة اقسام ما فيه الزام محض او لا الزام فيه

اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فهذه خمسة انواع وهذا التقسيم لما يلحق الخبر الواحد بعد

من ان يكون خبر الرسول عم واصحابه وعامة الخلق من اهل الصدق فهي من المسامحة اما

المشهورة لجهو السالف اقتدان الخبر الاسلام فان كان من حقوق الله تعالى يكون خبر الواحد

فيه حجة سواء كان من العبادات او العقوبات او دائرة بينهما اذ ثبوت مع الجهالة ولكن قبل الخبر

عدل لان الصحابة قبلوا حديث اذا التقى الختانان من عائشة رضه وحدها في ثبوت الحد دون ان

النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين في عدم تمام صلوته ما لم ينضم اليه خبر غيره خلافا للكرخي في

العقوبات فانه لا يقبل فيها خبر الواحد ولا تثبت الحدود مثلا لان في اتصاله الى الرسول عم

شبهة والحدود تندرئ بها واما اثباتها بالبينات عند القاضي فجوز بالنص على خلاف القياس

وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم واشباهه ولان الحدود لم تثبت بالبينات وانما ثبت

اسبابها والحدود ثابتة بالكتاب وان كان من حقوق العباد مما فيه الزام محض كاثبات الحق

على احد في الديون والاعيان المبيعة والمرهونة والمغصوبة تشترط فيه سائر شرائط الاخبار

من العقل والعدالة والضبط والاسلام مع العدد ولفظ الشهادة والولاية بان يكون اثنين ويتلفظ بقوله اشهد وتكون له الولاية بالحرية فاذا اجتمعت هذه الشرائط الثلثة مع الاربعة المتقدمة فح

يقبل خبر الواحد عند القاضي في المعاملات التي فيها الزام على المدعى عليه وان كان لا الزام فيه اصلا كخبر الوكالة والمضاربة والرسالة في الهدايا ونحوها بان يقول وكلك فلان او رضي

في هذا او اهدى اليك هذا الشئ هدية فانه لا الزام فيه على احد بل يختار بين ان يقبل الوكالة والمضاربة والهدية وبين ان لا يقبل يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة يعني

يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا حرا كان او عبدا مسلما كان او كافرا عدلا كان او فاسقا فيجوز لمن اخبر بالوكالة والمضاربة ان يتصرف فيه ويباشره لان الانسان

قلما يجد رجلا مستجمعا للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه بالخبر فلو شرطت فيه الشروط لتعطلت المصالح في العالم ولان الخبر غير ملزم في الواقع فلا تعتبر فيه شرائط الالزام والنبي عم كان يقبل

خبر الهدية من البر والفاجر وان كان فيه الزام من وجه دون وجه كخبر عزل الوكيل وحجر المأذون فانه من حيث ان الموكل والمولى يتصرف في حق نفسه بالعزل والحجر كما يتصرف بالتوكيل

والاذن فلا الزام فيه اصلا ومن حيث ان التصرف يقتصر على الوكيل والعبد بعد العزل والحجر وتلزمه العهدة في ذلك ففيه الزام ضرر على الوكيل والعبد فلهذا اشترط فيه احد شطري الشهادة

عند ابي حنيفة رح يعني العدد او العدالة اي لابد ان يكون المخبر اثنين او واحدا عدلا رعاية لشبه الجانبين اذ لو كان الزاما محضا اشترط فيه كلاهما ولو لم يكن الزاما اصلا ما شرط فيه شئ

منهما فوفرنا حظا من الجانبين فيه وعندهما لا يشترط فيه شئ بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز وهذا اذا كان المخبر فضوليا فان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى لم تشترط العدالة والعدد

اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل و التقسيم الرابع في بيان نفس الخبر

وهذا التقسيم ايضا لمطلق خبر الواحد اعم من ان يكون خبر الرسول عم او غيره ولهذا قال وهو اربعة
اقسام قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسول عم اذ الادلة القطعية قائمة على عصمته عن الكذب
وسائر الذنوب وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لان الحادث الفاني لا يكون
الها بالبداهة وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فانه من حيث اسلامه يحتمل الصدق ومن حيث
فسقه يحتمل الكذب فهو واجب التوقف وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع للشرائط
ولهذا النوع الاخير المقصود وههنا اطراف ثلثة طرف السماع بان يسمع الحديث من المحدث اولا
وطرف الحفظ بان يحفظ بعد ذلك من اوله الى آخره وطرف الاداء بان يلقيه الى الآخر تفرع
ومنه وفي كل طرف منها عزيمة ورخصة فالاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عزيمة وهو
ما يكون من جنس الاسماع اي يسمع التلميذ عبارة المحدث مشافهة او معاينة بان تقرأ
على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فيقول هو نعم
وهذا احوط لانه اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث عامل
لغيره او يقرأ عليك المحدث بنفسه من كتاب او حفظ وانت تسمعه وقيل هذا احسن لانه كان
وظيفة النبي عم والجواب انه معلم الامة وكان مامونا عن الخطاء والنسيان فالاحتياط في
حقنا هو الاول او يكتب اليك كتابا على رسم الكتب بان يكتب قبل التسمية من فلان بن
فلان الى فلان بن فلان ثم يسمي ويثني ويذكر فيه حدثني فلان عن فلان الى ان
ان يتصل بالرسول صلعم ويذكر بعد ذلك متن الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالخطاب من الحاضر في حق الرواية وكذلك الرسالة
على هذا الوجه بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن
فلان آه فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروِ عني هذا الحديث فيكونان اي الكتاب والرسالة

۱۸۷

حجتين اذا اثبتا بالحجة اي بالبينة ان هذا كتاب فلان او رسول فلان على ما عرف في كتاب القاضي

فهذه اربعة اقسام للعزيمة في طرف السماع والاولان الكاملان من الاخيرين او يكون رخصة

وهو الذي لا اسماع فيه اي لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيبا ولا مشافهة كالاجازة بان

يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني فلان عن فلان آه

والمناولة بان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعي من شيخي

فلان اجزت لك ان تروي عني هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة

فالاجازة لا بد منها في كل حال والمجاز له ان كان عالما اي بما في الكتاب قبل الاجازة تصح

الاجازة والا فلا يعني اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة

قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح متصل

بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل اعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم

الناس كما في زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثاني طرف الحفظ والعزيمة

فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع

ابو حنيفة رح كتابا في الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سببا الطعن

المتعصبين القاصرين الى يوم الدين ولم يفهموا ورعه وتقواه ولا علمه وهداه والرخصة ان

يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اي ان لم

يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابي حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعي رح

يجوز له الرواية ويجب العمل بها وعند انس رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد

امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يومن عن التغير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط وان لم

يكن في يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان تؤدي

وهو مذهب عند العامة لان الصحابة رض كانوا يقولون قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه وقال
البعض لا يجوز ذلك لانه عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان
والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى
لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا يشتبه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان
ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة تحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه
المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلا قوله عم من بدل دينه فاقتلوه كلمة
من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة فلعله
يقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله عم
الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل
اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه عم لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما
في المشكل والمشترك فلانه انما يستقيم بتأويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم
الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع
في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال ثم الراوي عنه اذا انكر الرواية
فان كان انكار جاحد بان يقول كذبت علي ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا
وان كان انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه ففيه خلاف
فعند الكرخي واحمد بن حنبل رح يسقط العمل به وعند الشافعي في الاكثر رح لا يسقط والعمل بخلافه
بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد
سقط الاحتجاج به وان خالفه قلة المبالاة او لغفلته فقد سقطت عدالته فمثاله ما روت

عائشة انه قال عم ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن
وليها وانما قال خلاف بتعين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فحمل باحدهما على ما سيأتي
وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان
ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقوع الشك في
سقوطه لجهل التاريخ لا يسقطه وتعيين الراوي لبعض محتملاته بان كان مشتركا فعمل بتاويل
منه لا يمنع العمل بالتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان فاوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول
الشافعي رح وهذا لا ينافي ان نعمل نحن بتفرق الاقوال والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل
به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلاف
يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم من ههنا شرع في الطعن من غير
الراوي ومثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي من تمام جزء من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا
فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان
النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين
نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب
الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك
لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري

والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما
فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا اختلاف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض
دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين
قد اخطؤا الدين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين
حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة من المشتري وفي اصطلاح المحدثين
كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان الخ ولا يقول حدثنا فلان
قال اخبرنا فلان الخ وكان ذلك بناء انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته
اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية لا بالاسم او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرفه
فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن
البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس
بطعن ايضا على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك
وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عليه السلام
كان يمزح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي
قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما
يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب الحديث السن عندي وذلك
لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند
الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع انه احد لم يعادله
في الضبط والاتقان والاستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على امامنا
فان في ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث

من الموضوع ومالطنک بالصحیح ولما فرغ المص عن بیان اقسام السنة شرع فی بحث المعارضة
المشترکة بین الکتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وکان ینبغی ان یدرجها فی بحث معارضة
العقلیات فی باب الترجیح کما فعله صاحب التوضیح فقال **فصل** وقد یقع التعارض بین
الحجج فیما بینا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض فی نفس الامر لان احدهما یکون منسوخا
والآخر ناسخا وکیف یقع التعارض فی کلامه تعالی لان ذلک من امارات العجز تعالی الله عن
ذلک علوا کبیرا فلا بد من بیانه ای بیان التعارض فرکن المعارضة تقابل الحجتین علی
السواء لا مزیة لاحدهما علی الآخر فی الذات والصفة فلا یکون بین المفسر والمحکم مثلا ولا بین
العبارة والاشارة الا معارضة صوریة لان احدهما اولی من الآخر باعتبار الوصف ولا یکون
بین المشهور والآحاد من الحدیث ولا بین الخاص والعام المخصوص البعض من الکتاب
معارضة اصلا لان احدهما اولی من الآخر باعتبار الذات فی حکمین متضادین بان یکون
فی احدهما الحل وفی الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القید انما ذکر فی الرکن تبعا وضمنا
والا فهو داخل فی الشرط علی ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحکم فان النکاح
یوجب الحل فی الزوجة والحرمة فی امها ولا یسمی هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وکذا الخمر
کان حلالا فی ابتداء الاسلام ثم حرم ولا یسمی هذا تعارضا ایضا لعدم اتحاد الوقت وکذا
لو لم یکن الحکم متضادا لا یسمی معارضة ایضا وهو ظاهر وقیل لا بد من قید اتحاد النسبة ایضا
لان الحل فی المنکوحة بالنسبة الی الزوج والحرمة بالنسبة الی غیره لا یسمی تعارضا
ایضا وحکمها بین الآیتین المصیر الی السنة لان الآیتین اذا تعارضتا تساقطتا فلا بد
للعمل من المصیر الی ما بعده وهو السنة ولا یمکن المصیر الی الآیة الثالثة لانه یفضی الی الترجیح
بکثرة الادلة وذلک لا یجوز ومثاله قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن مع قوله تعالی

وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني
بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلاة جميعا فتساقطا فيصار إلى حديث بعده وهو قوله عم من كان له
إمام فقراءة الإمام قراءة له وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة رض أو القياس هكذا ذكر
فخر الإسلام بكلمة أو فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل أقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء
كان مما يدرك بالقياس أو لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق إن أقوال
الصحابة رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثاله ما روي
أن النبي عم صلى صلاة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وقد روت عائشة رض أنه
عم صلاها بأربع ركوعات وأربع سجدات فتعارضا فيصار إلى القياس بعده وهو الاعتبار
بسائر الصلوات وعند العجز يجب تقرير الأصول أي إذا عجز عن المصير بأن تعارضت السنتان
وأقوال الصحابة رض والقياس أيضا أو لم يوجد دليل بعده فيجب تقرير الأصول أي تقرير
كل شيء على أصله وإبقاؤه على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير
الأصول فإنه روي أنه عم نهى عن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر وأمر بإكفاء القدور وقد طبخ فيها لحومها
وروى غالب بن أبجر رض قال لرسول الله صلعم لم يبق من مالي إلا حميرات فقال كل من سمين
مالك فإباحة لحومها فإذا وقع التعارض في لحمه لزم الاشتباه في سؤره لأنه متولد منه وأيضا
روى جابر أنه عم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وروى أنس أنه عم نهى عن الحمر الأهلية
وقال إنها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياس أيضا متعارض لأنه إن اعتبر الحمار
بالعرق يكون طاهرا لتحقق الضرورة فيه وكثرتها في العرق وإن اعتبر الحمار باللبن يكون نجسا
بنجاسة المتولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن إلحاقه بسؤر الكلب
ليكون نجسا لكون الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن إلحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة فی الهرة اکثر مما یکون فی الحمار فلما تعارض هذا کله وانسد باب الترجیح وجب تقریر

کل واحد من المتوضی والماء علی اصله فقیل ان الماء عرف طاهرا فی الاصل فلا یتنجس فوجب استعمال

الطاهر والتوضی به والآدمی لما کان فی الاصل محدثا بقی کذلک ولم یزل به الحدث للتعارض فوجب

ضم التیمم الیه ولا یقال ان الماء کان فی الاصل مطهرا فما الاحتیاج الی ضم التیمم لانا نقول لو ابقینا

الماء مطهرا لغات اصل الآدمی وهو الحدث فلم یکن تقریر الاصول بل تقریر الماء فقط ولا یقال ان

المبیح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فیجب ان نرجح المحرم ولا یفضی الی الشک لانا نقول ان

هذا الترجیح کان للاحتیاط والاحتیاط ههنا فی جعله مشکوکا لیتوضأ به ویتیمم وسمی ای سؤر الحمار

مشکوکا لهذا ای لاجل التعارض لا ان یعنی به الجهل ای لا یعنی به ان حکمه مجهول لیکون من قبیل

لا ادری بل حکمه معلوم وهو وجوب التوضی وضم التیمم الیه واما اذا وقع التعارض بین القیاسین

فلم یسقطا بالتعارض لیجب العمل بالحال لانه لم یوجد بعد القیاس دلیل یصار الیه الا العمل بالحال

وهو لیس بحجة عندنا وانما یصار الیه فی سؤر الحمار للضرورة بل یعمل المجتهد بایهما شاء بشهادة قلبه

یعنی تتحری قلبه الی احد القیاسین الذی یطمئن الیه بنور الفراسة التی اعطاها الله لکل مؤمن وعند

الشافعی رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا کان له فی کل مسألة قولان او اکثر فی زمان واحد

بخلاف ایمتنا رح فانه ما تروی عنهم روایتان فی مسألة الا بحسب الزمانین ولکن لم یعرف

التاریخ فیعمل بالاخیر فقط فلهذا دار الفتوی بینهما هکذا قیل ولما کان هذا بیان المعارضة الحقیقیة

التی حکمها التساقط فالآن شرع فی بیان معارضة صوریة حکمها الترجیح او التوفیق فقال

والمخلص عن المعارضة اما ان یکون من قبل الحجة بان لم یعتدلا بان کان احدهما مشهورا

والآخر آحادا او یکون احدهما نصا والآخر ظاهرا فیترجح الاعلی علی الادنی وقد مر مثاله غیر مرة

او من قبل الحکم بان یکون احدهما حکم الدنیا والآخر حکم العقبی کآیتی الیمین فی سورة البقرة

والمائدة فانه تعالى قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال
في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد به
المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فلما تعارضت
الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية
فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد عرفت
فيما سبق بالطول من هذا ومن قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن
بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بانقطاع دمهن سواء اغتسلن او لا وقرأ بعضهم
يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان يحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا يحتمل الحيض المزيد عليها فيجوز
انقطاع الدم يحل الوطء ويحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل
عود الدم فلا بد ان يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة فيحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يحمل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن
كتبين بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر
ناسخا للمتقدم كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه
الآية تدل على ان عدة متوفى عنها الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملا او لا والآية الاولى تدل

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص من وجه فتعارض بينهما فى المادة الاجتماعية وهى الحامل المتوفى عنها زوجها فعلى رض يقول انها تعتد بابعد الاجلين احتياطا اى ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد بوضع الحمل وقال محتجا على على من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعنى سورة الطلاق التى فيها قوله تعالى واولات الاحمال نزلت بعد التى فى سورة البقرة فبذا علم التاريخ كان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم فى قدر ما تناوله فيعمل به وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريرا انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ ابو حنيفة والشافعى رح جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اى من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا فى حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه مؤخرا دلالة عن المبيح وذلك لان الاباحة اصل فى الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة الاصلية واذا جمعتا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحتين معا وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا بالمبيح لانه يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون النص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة اصلا فى الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة وقد طولت الكلام فيه فى التفسير الاحمدى والمثبت اولى من النافى هذه قاعدة مستقلة لا تعلق لها بما سبق يعنى اذا تعارض المثبت والنافى فالمثبت اولى بالعمل من النافى عند الكرخى وعند ابن ابان يتعارضان اى يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوى والمراد بالمثبت ما يثبت امرا عارضا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافى ما ينفى الامر الزائد ويبقيه

على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عمل اصحابنا
ايضا النفي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المصنف الى قاعدة في ذلك
ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان
مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه
حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا
من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على
الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون
الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه بجار
ترجيح مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا ما عرف ان الراوي
اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات
اولى لانه ثابت بالدليل فيجاب ترجيح مذهب الكرخي فنحن نحتاج ح الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي
معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المصنف تماما لكن اوردها على غير ترتيب
اللف فجاء اولا بمثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة
وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله صلعم ملكت بضعك فاختاري
ولكن اختلف في انه حين خيرها هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو
مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو
مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فالحرية وان كانت
اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا
في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة ومبقيا

ه على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضي فخبر النفي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا في الاصل فالظاهر انه بقي كذلك وليست للعبد علامة ودليل يعرف بها ويميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها حر لان من اخبر بالحرية لا شك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا وفي حديث ميمونة مثال لكون النفي من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبي عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا في انه بل بقي على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعي رح حيث لا يحل النكاح في الاحرام كما لا يحل الوطي بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطي فالاحرام وان كان عارضا في بني آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما الاختلاف في البقاء ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطاري عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضي فخبر النفي في باب حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روي انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لا شك انه قد رأى عليه لباس المحللين وزيهم فلما تعارض الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوي وجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله في الضبط والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله مثال لكون الراوي مما اعتمد على دليل المعرفة وفي العبارة مسامحة والاولى ان يقول وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حالة لكن اذا عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا
تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي الذي
يعرف حقيقته الا بالدليل ثم جاء آخر فيقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان كان يخبر
بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة
اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر او
جعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يغادره منذ القى
الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في
تحقيق الاشتراح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة
والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان
راوي احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر
بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة
كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة
افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله بفضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الاثنين لا يترجح على عدد
بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان يترجح خبر
اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في
مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي
واحدا اخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي عن ابن مسعود انه اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعم فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعم واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعم ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعم فاذا قرأناه

فان قيل قوله تعالى ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو دليل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا
لكن خصصنا منه بيان التغيير لما سيأتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله فيصح موصولا
ومفصولا ثم بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل
قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله
ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وبإتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط
المقدم فانه ليس كذلك في رأينا وكذا الاستثناء في مثل قوله على الف الا مائة مغير لوجوب
المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا تماما وانما يصح ذلك موصولا
فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون
موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين اي على امر فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان
يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا
لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى وهذا النقل غير صحيح
عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانيقي الذي كان من الخلفاء العباسية
لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح نفع
ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الخليفة
وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك
هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص
مرة ثانية بالتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا بد من تقييده بشرط
الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لايبقى القطع فكان تغيير اى كان

التخصيص بيان تغيير من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بتغيير بل هو

تقرير للقطعية التي كانت له قبل التخصيص فيصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصيص

العام لايصح متراخيا ورد علينا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالى امر اولا بني اسرائيل ببقرة

عامة حين طلبوا ان يعلموا قاتل اخيهم فقال ان الله يامركم ان تذبحوا البقرة ثم لما حاولوا

ان يعلموا انها اي كمية وكيفية ولون بينها الله تعالى بالتفصيل على ما نطق به التنزيل

فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخيا فاشار الى جوابه بقوله وبيان البقرة بني اسرائيل من

قبيل تقييد المطلق لا من قبيل تخصيص العام لان قوله بقرة نكرة في موضع الاثبات وهو خاصة

وضعت لفرد واحد لكنها مطلقة بحسب الاوصاف فكان نسخا فلذا صح متراخيا لان النسخ

لايكون الا متراخيا الثاني ان قوله تعالى خطابا لنوح عم فاسلك فيها من كل زوجين اثنين

واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان زوجين اثنين ذكرا وانثى وادخل اهلك

ايضا فيها فالاهل عام يتناول لكل اولاده ثم خص منه كنعان بن نوح بقوله انه ليس من اهلك

فقد خص العام متراخيا ههنا ايضا فاجاب بقوله والاهل لم يتناول الابن لان اهل النبي من كان

تابعه في الدين والتقاوة لا من كان ذا نسب منه فلم يكن الابن الكافر اهلا له لا انه خص بقوله

انه ليس من اهلك حتى يكون تخصيص العام متراخيا ولكن يرد عليه انه تعالى استثنى ابنه اولا بقوله

واهلك الا من سبق عليه القول فلو لم يكن الاهل في النسب مرادا لما احتيج الى الاستثناء ولكن

نوحا عم لم يتفطن له لغاية شفقته عليه حتى سأل من الله تعالى وقال رب ان ابني من اهلي وان

وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح الثالث ان

قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم كلمة ما عامة لكل معبود سواه فقال عبد الله

ابن الزبعرى أليس أن عيسى عم وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله فهم يعذبون في
النار فنزل قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه
الآية متراخيا فأجاب بقوله وقوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم
لأنه خص بقوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى لأن كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى
ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى إنما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال النبي عم ما أجهلك
بلسان قومك أما علمت أن ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما إلى
الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث
الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كأنه قال والاستثناء
يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى أصلا فجعل تكلما بالباقي بعده أي
بعد الاستثناء فإذا قال له علي ألف درهم إلا مائة فكأنه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كأنه لم يتكلم
به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى يوجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع
الحكم بطريق المعارضة يعني أن المستثنى قد حكم عليه أولا في الكلام السابق ثم أخرج بعد ذلك
بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي ألف درهم إلا مائة فإنها ليست علي فإن
صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما إذا استثنى خلاف
جنسه كقوله لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصح بيانا وعنده
يصح فينتقص من الألف قدر قيمة الثوب لأن عمل الاستثناء كالدليل المعارض يحسب
الإمكان والإمكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو بناء عن خدشة لإجماع أهل اللغة على أن
الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على أن عمل الاستثناء
بطريق المعارضة لأن النفي والإثبات متعارضان متعادلان ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد ومعناه

النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا آله غير الله

فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود بخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة

اذ يكون المعنى ح لا آله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما

اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي

عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم

بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس محل الاستثناء على المعارضة

كما زعم الشافعي رح ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء

كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض هذان القولان من اهل اللغة

طبقنا بينهما فنقول انه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة

وما ذهب هو اليه اشارة ولم يمكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه

لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلنا

في هذا عبارة لانه المقصود وعلى ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا

فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود

الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله آلها آخر قال الله تعالى

ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا

صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه

من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق

الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى

قوله فيجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه

اى بان هذه الاصنام التى تعبدونها هم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين
فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم
عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الا رب العالمين فيكون
متصلا كذا قيل قوله والاستثناء الذى تعقب كلمات معطوفة بعضها على البعض بان يقول لزيد
على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح
فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى رح كما يكون مثل هذا فى الشرط
بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل
من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان
يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء
يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن بضرورة عدم استقلاله
يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا بجميع ما سبق لوجود شركة
العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد
الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود وبيان ضرورة عطف على قوله
بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى السكوت
اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وههنا ان يكون فى حكم المنطوق اى البيان اما
ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير
تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

قال فلامه الثلث والابيه الباقي اوثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال
لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول عم اذا راى
امرا يباشرونه بعاملونه كالمضاربات والشركات اوراى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم
انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون
الفاعل مسلما كما روي ان امة ابقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية
الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع اولادها وكان ذلك بمحضر من الصحابة وكان اجماعا على ان منافع ولد
المغرور لا تضمن بالاتلاف اوثبت ضرورة دفع الغرر عن الناس وهو حرام كسكوت المولى
حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر
الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون
للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة اوثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة
استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان
المائة ايضا دراهم فكانه قال له علي مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما
يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون به ان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم
فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رح المرجع
اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا
فرقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا
آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من جهة

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلق
فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه
ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل مثلا ابحت الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان
في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا
في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لبقاء الاباحة الذي كان
في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان
انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم
يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في
الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله
فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم
من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى عم بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى
حكيم عليم بمصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم المريض بشرب
دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل زمان
على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض يا في ابدا لك غذا البناء او دواء آخر وقد صح ان
في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني حوا حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة
نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا حسيا ولا يكون واجبا لذاته
كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا تنسخ في دين من الاديان
ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا التحق
به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد ذكرنا في نظيره

قال والقياس جليا كان او خفيا

تمتعوا فی دارکم ثلثة ایام خطابا لقوم صالح عم وتزرعون سبع سنین دابا حکایة عن حول یوسف عم وکل ذلک غلط لانه من الاخبار والقصص والاولی فی نظیره قوله تع فاعفوا واصفحوا حتی یاتی الله بامره وقوله تع فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفهن الموت او یجعل الله لهن سبیلا ونحوه او تابید ثبت نصا او دلالة عطف علی قوله توقیت فانه اذا لحقه تابید ثبت نصا بان یذکر فیه صریحا لفظ الابد او دلالة کالشرائع التی قبض علیها رسول الله صلعم لا یقبل النسخ لان التابید الصریح ینافی النسخ وکذا الابدی بعد نبینا فلا ینسخ ما قبض علیه هو عم وقد ذکروا فی نظیر التابید الصریح قوله تع فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا واورد علیه بانه یمکن ان یراد به المکث الطویل واجیب بان ذلک فیما اذا اکتفی بقوله خالدین کما فی حق العصاة واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محکما فی التابید الحقیقی والکل غلط لانه فی الاخبار دون الاحکام والاولی فی نظیره قوله تع فی المحدود فی القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه لا ینسخ وشرطه التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من الفعل یعنی لا بد بعد وصول الامر الی المکلف من زمان قلیل یتمکن فیه من اعتقاد ذلک الامر حتی یقبل النسخ بعده ولا یشترط فیه فضل زمان یتمکن فیه من فعل ذلک الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ ولنا ان النبی عم امر بخمسین صلوة فی لیلة المعراج ثم نسخ ما زاد علی الخمس فی ساعة ولم یتمکن احد من النبی عم والامة من فعلها وانما تمکن النبی عم من اعتقاد فقط وانه امام الامة فیکفی اعتقاده من اعتقادهم وکانهم اعتقدوها جمیعا ثم نسخت لما ان حکمة بیان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا یحتاج الی وجود التبع وعندهم هو بیان مدة العمل بالبدن فلا بد ان یتمکن من الفعل البتة ثم شرع فی بیان ان ایة حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال والقیاس لا یصلح ناسخا ای لکل من الکتاب

قال المدة ای مدة الحکم قال اصلا مقصودا او لا فان اعتقاد القلب قوی هو ضروری لا یحتمل السقوط دائما لتغیر ان

٢٠٧

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالراي بمقابلة الكتاب والسنة حتى
قال علي رض لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت
رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة ولا
عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياسين اذا رجع اليه ولكن لا يسمى
ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالراي والا ان طائفة منهم يجوزون نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا
لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالراي انتهاء الحسن وقال
فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع
لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث
رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ
السنة بالسنة والكتاب فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده
الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون
ان الرسول عم اول من كذب الله فكيف نؤمن به ولو جاز نسخ السنة بالكتاب
ليقول الطاعنون ان الله تعالى كذب رسوله فكيف نصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا يعتبر
في المتفق ايضا انه صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رح ايضا

في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه والا فردوه فكيف ينسخ بها وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بيانا له قلنا لما كان النسخ بيان مدة الحكم المطلق جاز ان يبين الله مدة كلام رسوله او رسوله مدة كلام ربه فمثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالكتاب ان التوجه في الصلوة الى بيت المقدس في وقت قدوم المدينة كان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ الكتاب بالسنة مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اي بعد التسع نسخ بما روت عائشة رض ان النبي عم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء وقيل هو منسوخ بالآية التي قبلها في التلاوة اعني قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن الآية فانه سيق للمنة باحلال الازواج الكثيرة له وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء وهكذا كل ما اوردوا في نظير نسخ الكتاب بالسنة فقد وجدنا فيه نسخ الكتاب بالكتاب بقطع النظر عن السنة على ما حررت في التفسير الاحمدي ولما فرغ عن بيان اقسام الناسخ شرع في بيان اقسام المنسوخ من الكتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا وهو ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء كما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة في ضمن ثلثمائة آية والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن سبعين آية وكما روي ان سورة الطلاق كانت تعدل سورة البقرة والآن بقيت على ما في المصاحف في ضمن اثني عشر آية والحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين ونحوه قدر سبعين آية كلها منسوخة بآيات القتال وقيل مائة وعشرون آية في باب عدم القتال منسوخة بآيات

القتال وسوى آيات بعدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأي صاحب الاتقان
وعندي انها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالقرآن
ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير
الاحمدي بالا تقصور المزيد عليه في كتاب ابي حنيفة رح وان بينه الشافعية بالطول منه في كتبهم
والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
ومثل قراءة ابن مسعود رضه فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله
فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما او نسخ وصف في الحكم بان نسخ عمومه واطلاقه وبقي اصله
وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان
الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور
نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة
فانه نسخ عندنا وعند الشافعي رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور
كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد
وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال
على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا
وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه وجوب
العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ الاطلاق دون ذاته
بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر
هذا التقسيم فيها ولما فرغ المصنف عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة النقلية اقتداء بفخر الاسلام

وكان ينبغي ان يذكره بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان الباب لبيان اقتداء الامة والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام وقع فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا استقر عليه بعد الوقوع كمثل من اعثر في الطريق فخر ساقطا ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه كما كان من قصد موسى عم بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه القتل فلم يكن القتل مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة الينا والا ففي حقه عم لم يكن شيء واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن له طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي جهة فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب او الندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل عم فوقع في

بعد علمه بالتبليغ اى سمع النبى عم بعد علم النبى عم بانه جبرئيل عم باية قاطعة والثانى يشار
الى انه جبرئيل عم والاول هو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعنى القرآن لانه
قال الله تعالى فى حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثانى ما تبين له بقرار اشارة منه
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان الروح القدس نفث فى روعى
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما تبين له بقول ويبدى لقلبه بلا شبهة
من الله تعالى بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا والا
الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه
لم يكن من شانه عم او لم يثبت باحكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان فى المنام لانه كان فى
ابتداء النبوة لم يثبت به احكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد والتامل فى الاحكام المنصوصة
بان يستنبط علة فى الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم ما له بالنص كما كان شان سائر المجتهدين
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عم لان الله تعالى قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى
يوحى فكل ما تكلم لا بد ان يكون ثابتا بالوحى والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب
ان المراد بهذا الوحى هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحى
بل هو وحى باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه
اى اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحى بان لا يجتهد فيها الى ثلثة ايام وادنى
الى ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان صوابا
فى الرأى لم ينزل الوحى عليه فى تلك الحادثة وان كان خطاء فى الرأى ينزل الوحى للتنبيه
على الخطاء ولا يقر على الخطاء قطعا بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطؤا فى خطائهم
الى يوم القيمة

من البيان بالرأي من مجتهدي الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر اسارى بدر وهم سبعون نفرا من الكفار فشاور النبي عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك خذ منهم فداء ينفعنا وخلهم لعل الله يوفقون بالاسلام بعد ذلك وقال عمر رض مكن نفسك من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر رض كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر رض كمثل نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه عم على رأي ابي بكر رض فأمر باخذ الفداء وقال تستشهدون في أحد بعددهم فقالوا قبلنا فلما اخذوا الفداء نزل عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب ما نجى احد منا الا عمر رض ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر رض وان النبي عم اخطأ حين عمل برأي ابي بكر رض لكنه لم يقرر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر باكله ولم يأمر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره بخلافه فان في الاول لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام اي نفس الفرق بين اجتهاد النبي عم وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فالهامه قسم من الوحي يكون حجة متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد

لأن غيرهم إلا إذا أخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جملة ما ثبت
بالسنة واختلف فيها فقال البعض تلزمنا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار ما ذكره
المصنف رح بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار فإن لم يقص الله
علينا بل وجدت في التوراة والإنجيل فحينئذ لا تلزمنا لأنهم حرفوا التوراة والإنجيل كثيرا وأدرجوا
فيها أحكاما بهواء أنفسهم فلم نتيقن أنها من عند الله تعالى وكذا إذا قص الله علينا ثم أنكر علينا بعد
نقل القصة صريحا بأن لا تفعلوا مثل ذلك أو دلالة بأن ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا
[illegible] وهذا أصل كبير لأبي حنيفة رح يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد
القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أي على اليهود في التوراة أن النفس بالنفس والعين بالعين
بالأنف والأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى
ونبئهم أن الماء قسمة بينهم أي بين ناقة صالح عم وقومه يستدل به على أن القسمة بطريق المهاياة
جائزة وكذا قوله تعالى أإنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط عم يدل على
حرمة اللواطة علينا ومثال ما أنكر علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات أحلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم
شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم أنه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا إنما تلزمنا
على أنها شريعة لرسولنا عم لا على أنها شرائع للأنبياء السابقة لأنها إذا قصت في كتابنا بلا إنكار
صارت تلك جزء من ديننا وقد قال الله تعالى لنبينا عم أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الملحق بأبحاث السنة فقال وتقليد الصحابي واجب يترك
به القياس أي قياس التابعين ومن بعدهم لأن قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي
آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وإن لم يسنده إليه ولئن سلم أنه

ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال
التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لانه حينئذ يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان يدرك بالقياس لانه يحتمل ان
هو رأيه واخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان يدرك
بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فتعين
البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رحمه الله
وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر بدركه فعملنا
جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا
بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما اشترت بثمان
مائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه
وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير
ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون
بقول الصحابي كما في اعلام قدر رأس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر رأس
المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا
عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية والاجير
المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليدا لعلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس
وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي

واما فی ما لا یمکن الاحتراز عنه کالحریق الغالب فلا یضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف

المذکور من العلماء فی وجوب التقلید وعدمه فی کل ما ثبت عنهم من غیر خلاف بینهم ومن
غیر ان یثبت ان ذلک بلغ غیر قائله فسکت مسلما له یعنی فی کل ما قال صحابی قولا ولم
یبلغ غیره من الصحابة فحینئذ اختلف العلماء فی تقلیده فبعضهم یقلدونه وبعضهم لا واما اذا
بلغ صحابیا آخر فانه لا یخلو اما ان یسکت هذا الآخر مسلما له او خالفه فان سکت کان
اجماعا فیجب تقلید الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه کان ذلک بمنزلة اختلاف المجتهدین
فللمقلد ان یعمل بایهما شاء ولا یتعدی الی الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المرکب
من هذین المخالفین علی بطلان القول الثالث هکذا ینبغی ان یفهم هذا المقام واما التابعی

فان ظهرت فتواه فی زمن الصحابة کشریح کان مثلهم عند البعض وهو الاصح فیجب تقلیده
کما روی ان علیا رض تحاکم الی شریح القاضی فی ایام خلافته فی درعه وقال درعی عرفتها
مع هذا الیهودی فقال شریح للیهودی ما تقول قال درعی وفی یدی فطلب شاهدین من علی رض
فاتی علی رض بابنه الحسن وقنبر مولاه لیشهدا عند شریح فقال شریح اما شهادة مولاک فقد اجزتها
لک لانه صار معتقا واما شهادة ابنک لک فلا اجیزها لک وکان من مذهب علی رض انه
یجوز شهادة الابن للاب وخالفه شریح فی ذلک فلم ینکره علی رض فسلم الدرع للیهودی فقال
الیهودی امیر المؤمنین مشی معی الی قاضیه فقضی علیه فرضی به صدقت والله انها الدرع لک
واسلم الیهودی فسلم الدرع علی رض للیهودی ووهبه فرسا وکان معه حتی استشهد فی حرب
صفین وکذا مسروق کان تابعیا خالف ابن عباس فی مسألة النذر بذبح الولد فان
ابن عباس یقول من نذر بذبح الولد یلزمه مائة ابل قیاسا علی دیة النفس فقال مسروق
لا ابل یلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعیل ع فلم ینکره احد فصار اجماعا وروی عن ابی حنیفة

اى لا اقلد التابعى لانهم رجال ونحن رجال لان قول الصحابى انما يقبل لاحتمال السماع

واصابة رايهم ببركة صحبة النبى عم وهو مفقود فى التابعى وهو مختار شمس الائمة وهذا كله ان

ظهرت فتواه فى زمن الصحابة رض وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم فى الرأى كان مثل سائر

أئمة الفتوى لا يصح تقليده ولما فرغ عن اقسام السنة شرع فى بيان الاجماع فقال

باب الاجماع

وهو فى اللغة الاتفاق وفى الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد عم فى عصر واحد على امر قولى او فعلى ركن الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اى اتفاق الكل على الحكم بان يقولوا اجمعنا على هذا ان كان ذلك الشئ من باب القول او شروعهم فى الفعل ان كان من بابه اى كان ذلك الشئ من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا فى المضاربة او المزارعة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اى يتفق بعضهم على قول او فعل وسكت الباقون منهم ولا يردون عليهم بعد مضى مدة التأمل وهى ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وهو مقبول عندنا وفيه خلاف الشافعى رح لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة فلا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس انه خالف عمر رض فى مسألة العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رض فقال كان رجلا مهيبا فهبته ومنعتنى درته والجواب ان هذا غير صحيح لان عمر رض كان اشد انقيادا واستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير لى ما لم اسمع كيف يظن فى حق الصحابة التقصير فى امور الدين والسكوت عن الحق فى موضع الحاجة وقد قال عم الساكت عن الحق شيطان اخرس واهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد وليس فيه هوى ولا فسق صفة لمجتهد اكانه قال اهل الاجماع من كان مجتهدا صالحا الا فيما يستغنى عن الرأى فانه لا يشترط

فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن
اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام وقال
ابو بكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس بشرط فى المسائل الاجتهادية ايضا ويكفى قول العوام فى
انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما
يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعنى قال بعضهم لا اجماع
الا للصحابة لان النبى عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام
وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اى نسله واهل قرابته لانه عم قال انى تركت فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وعندنا شئ من ذلك ليس بشرط بل يكفى المجتهدون
الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة
او انقراض العصر اى كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال
مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث
الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا
على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعى رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين
فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا
النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رح يعنى اذا اختلف اهل عصر فى مسألة ما
عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابى حنيفة رح
وليس كذلك فى الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين
ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند على رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

بجواز سببها فان قضى القاضى بجواز بيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق
ويجوز عند ابى حنيفة رح فى رواية الكرخى عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح
فى رواية معه وفى رواية مع محمد رح والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
يعنى فى حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان
لفظ الامة فى قوله عم لا تجتمع امتى على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم
يد الله على الجماعة فمن شذ شذ فى النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ
وخرج منه دخل فى النار وحكمه فى الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعنى
ان الاجماع فى الامور الشرعية فى الاصل يفيد اليقين فى القطعية فيكفر جاحده وان كان
فى بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتى لقوله تع وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهى العدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم فى الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية واشار به الى ما ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون ان قوة الحبل المؤلف

من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا فی ان الاجماع هل یشترط فی انعقاده ان یکون له
داع مقدم علیه من دلیل ظنی او ینعقد تارة بلا دلیل باعث علیه بالهام وتوفیق من
بان یخلق الله فیهم علما ضروریا ویوفقهم لاختیار الصواب فقیل لا یشترط الداعی والاصح
المختار انه لا بد له من داع علی ما قال المصنف والداعی قد یکون من اخبار الآحاد او القیاس
اما اخبار الآحاد فکاجماعهم علی عدم جواز بیع الطعام قبل القبض والداعی الیه قوله عم لا تبیعوا
الطعام قبل القبض واما القیاس فکاجماعهم علی حرمة الربوا فی الارز والداعی الیه القیاس
علی الاشیاء الستة وفی قوله قد یکون اشارة الی ان الداعی قد یکون من الکتاب ایضا کاجماعهم
علی حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعم حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم وقیل لا یجوز ذلک
اذ عند وجود الکتاب والسنة المشهورة لا احتیاج الی الاجماع ثم بین المصنف انه لا بد فی نقل
الاجماع ایضا من الاجماع فقال واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع کل عصر علی نقله
کان کنقل الحدیث المتواتر فیکون موجبا للعلم والعمل قطعا کاجماعهم علی کون القرآن کتاب الله
وفرضیة الصلوة وغیرها واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنة بالآحاد فانه یوجب العمل دون
العلم مثل خبر الآحاد کقول عبیدة السلمانی اجتمع الصحابة علی محافظة الاربع قبل الظهر وتحریم نکاح
الاخت فی عدة الاخت وتوکید المهر بالخلوة الصحیحة ولم یتعرض لتمثیله بالحدیث المشهور اذ لا فرق
بینه وبین المتواتر الا بعدم اشتهاره فی قرن الصحابة وهذا لم یستقم ههنا لان الاجماع لم یکن
فی زمن الرسول عم وانما یکون فی زمن الصحابة فبعده ولیس الا آحاد او متواتر ثم هو علی مراتب
ای الاجماع فی نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فی القوة والضعف والیقین والظن
فالاقوی اجماع الصحابة نصا مثل ان یقولوا جمیعا اجمعنا علی کذا فانه مثل الآیة والخبر
المتواتر حتی یکفر جاحده ومنه الاجماع علی خلافة ابی بکر رض ثم الذی نص البعض وسکت

۲۲۰

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة

القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف

من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على

قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا

دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد

والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل

ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل

بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة

خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان

اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث

مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو على

اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا مزيد عليه

وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث

ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان يكون

مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان

واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا

كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه

في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسره به لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير عما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فنجيب لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يتعدى مثله وكذا قيل مرادا به مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاعتبر لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المتعدي هو مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا احتياج الى القياس ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة فلا يعلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب فلا يكون مباينا له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز

اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره

وبما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وكل شيء في
القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم
كونه في الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو
وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي معناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات
اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف
عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى فقيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هذه
الكفار وتأملوا انكم ان تصدوا العداوة الرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك
الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة علة
والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك الغلة الشرعية
علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ثابتة بالدليل
المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو اجري على عمومه من كل رد الشيء
الى نظيره وان كان واقعا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا اي
ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتأمل في العقوبات لوروده فيها كان اثبات
حجية القياس به عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس حتى لا يلزم الدور وكذلك التأمل
في حقائق اللغة لاستعارة غيرها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان بيان
مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ
للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل
من التأمل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها
فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان

القياس في كونه رد الشيء الى نظيره ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ويروى كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين وفي الاحوال شروط والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حين ما فاتت التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير ولم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول
النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي
اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز
وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر
والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس
الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا
رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد
فامرهم عم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عم عليهم الا الجلاء
فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث
لم يحتسبوا ذلك وقذف اي القى الله في قلوبهم الرعب حال كونهم يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على حال كثيرة وخرجوا منها
واستوطنوا الخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة
كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر يترتب عليه الاخراج واول الحشر

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر عنهم ايامهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم
ثم دعانا الى الاعتبار بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار اى تأملوا فى معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه وقيسوا
احوالنا باحوالهم وتحرزوا عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اى فى القياس
الشرعى نتأمل فى علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول فى الاصل
معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعنى
ان الاصل فى كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد
فى الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد فى الفرع
الا انه لا ينبغى ان يكتفى بهذا القدر بل لا بد فى ذلك من دلالة التمييز اى دليل يدل على انه
هى العلة لا غير كما يعلم فى قوله عم الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر
والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه فى الحال شاهد اى ان هذا النص فى الحال
معلول مع قطع النظر عن كون الاصول فى الاصل معلولة فقوله فى الحال متعلق بقوله شاهد وفى الحال
وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع
والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى
ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك
الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويعين ان هذا هو العلة دون غيره
فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا
وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل ما فرغنا من تفسيره ودفع قياس خص
فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل بمعنى المقيس عليه لانه
فى حكمه داخل على المقصود والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كجزئية مثلا مقصودا عليه بنص آخر

اذ لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يراد بالاصل النص الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى ح ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل ح كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس

اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه بقوله عم للذي اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي والمكره كما قاسهما

الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط وان كان واحدا بالتسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظيرا للاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

۳۱ قوله وان كان الخ كلمة ان وصلية ۳۲ قوله كون الحكم اي الذي تعدى من الاصل الى الفرع ۳۳ قوله لا لغويا فانه لو كان الحكم لغويا فلا يجوز القياس اذ وجود مناسبة العلة لا يوجب وضع اللفظ لغة ۱۲

والثاني التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان فيه تعقيد

لكن ليست ذكره مستحسنة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع

على اول الشروط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول ان الزنا اسم لفعل الحرام في محل مشتهى

وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتسفيح الماء فيجري عليها اسم الزنا

وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى لها

اسم الزنا وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة دون

الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وتمسكوا

بما روي عن الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يقر فيه الماء فقال ان الحوض ايضا

يقر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الحجر حجرا فقالوا لانه يحجر اي يتحرك

على وجه الارض فقال ان العنكبوت ايضا تحرك فينبغي ان تسمى حجرا فتحيروا وسكتوا ولا لصحة ظهار

الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول

انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي كون

هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في

ظهار المسلم فيتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون

العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا لتعدية الحكم

من الناسي في الفطر الى المكره والخاطي لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث

وهو كون الفرع نظير الاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه قاصدا الى نفس

الفعل فلان يعذر الخاطي والمكره وهما ليسا بقاصدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان

عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطي

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطی یقصد الصوم ولکنه یتعسر فی الاحتیاط فی المضمضة حتی دخل الماء فی حلقه والمکره اکرهه الانسان والجأه الیه فلم یکن عذرهما کعذر الناسی فیفسد صومهما

وقد فرعنا بما قلنا سابقا علی کون الاصل مخالفا للقیاس ولا تغییر فیه فان اکثر المسائل تتفرع علی اصول مختلفة ولا یشترط الایمان فی رقبة کفارة الیمین والظهار لانه تعدیة الی ما فیه نص بتغییر وتفریع علی الشرط الرابع وهو ان لا یکون النص فی الفرع وههنا النص المطلق عن قید الایمان موجود فی رقبة کفارة الیمین والظهار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبة کفارة القتل وتقییدها بالایمان مثلها کما فعله الشافعی رح لانه لا یحتاج الی القیاس مع وجود النص وهذا فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقه فلا باس بان یثبت الحکم بالقیاس والنص جمیعا کما هو داب صاحب الهدایة یستدل لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیها علی انه لو لم یکن النص موجودا لثبت بالقیاس ایضا

والشرط الرابع ان یبقی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبله انما صرح بقید الرابع لئلا یتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة کان هذا شرطا سابعا فاطلق الرابع تنبیها علی انه شرط واحد ومعنی بقاء حکم النص ان لا یتغیر عما کان علیه سوی انه تعدی الی الفرع نعم

وانما خصصنا القلیل من قوله عم لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء جواب سوال مقدر وهو انکم قلتم ان لا یتغیر حکم الاصل بعد التعلیل وفی قوله عم لا تبیعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعدیتم الی غیر الطعام فقد خصصتم القلیل من النص الدال علی حرمة الربوا فی القلیل والکثیر واقتصرتم حرمة الربوا علی الکثیر فقط فاجاب

بانا انما خصصنا القلیل من هذا النص لان استثناء حالة التساوی دل علی عموم صدره

فی الاحوال ولن یثبت ذلک الا فی الکثیر یعنی ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنی من الطعام فی الظاهر ولا یصلح ان یکون مستثنی منه فی الحقیقة فلابد من تاویل فی احدهما فالشافعی رح

يؤول في المستثنى ويقول معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله يبقى حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤول في المستثنى منه ونقدر كذا لا تبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحمل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فيبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فيبقى في المستثنى منه فيكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلهذا بالمستثنى منه الاحوال الكثير لا القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اي بالتعليل كما زعمتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سؤال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم معللا للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي يأخذه الله تعم اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لكلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده

فی حقهم بل رزقهم الاغنیاء فلهذا قیل ان اللام فی قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التملیک لان الله تعالی هو یملکها ویاخذها ثم یعطیها الفقراء من عند نفسه کما یعطی الاغنیاء کذلک وذلک لا یحتملهم مع اختلاف المواعید ای ذلک المسمی الذی هو الشاة لا یحتمل انجاز المواعید مع اختلافها وکثرتها فان المواعید الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تقوم فی الاباء الادام فکان اذنا بالاستبدال ودلالة بان تستبدل الشاة بالنقدین فیقضی منهما کل حوائجه واعترض علیه بانه انما یکون اذنا به اذا کانت ارزاقهم منحصرة علی الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم کل حبوب من العشر واعطاهم الکسوة من کفارة الیمین واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنیمة واجیب بان الزکوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمین اذ هی فرض کالصلوة فکان المصرف الاصلی للفقراء هی الزکوة بخلاف الغنیمة فانه قلما تقع الغنیمة بین المسلمین وان وقعت فقلما تقسم علی نحو الشریعة وکذا الکفارة اذ ربما لم یکن احد منهم حانثا مدة مدیدة وکذا العشر اذ ربما لم یزرع الارض العشریة احد وکذا صدقة الفطر اذ ربما لم یخرجها احد ولیس لها مطالب من الله اصلا فلم تبق الا الزکوة فکانت هی مرجع کل الحوائج ورکنه ما جعل علما علی حکم النص وهو المعنی الجامع المسمی علة سماه رکنا لان مدار القیاس علیه لا یقوم القیاس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحکم وعلامة علیه والموجب الحقیقی هو الله تعالی وانما اختلفوا فی ان ذلک المعنی علم علی الحکم فی الفرع فقط ام فی الاصل ایضا والظاهر هو الاول علی ما ذهب الیه مشائخ العراق لان النص دلیل قطعی واضافة الحکم الیه فی الاصل اولی من اضافته الی العلة وانما اضیف فی الفرع الیها للضرورة حیث لم یوجد فیه النص وقیل اضیف حکم الاصل والفرع جمیعا الی العلة لانه ما لم یکن لها تاثیر فی الاصل کیف تؤثر فی الفرع مما اشتمل علیه النص ای حال کون ذلک العلم مما اشتمل علیه النص اما بصیغته کاشتمال نص الربوا علی الکیل والجنس او بغیر صیغته

قوله مما اشتمل ای من الاوصاف التی اشتمل ... قوله او بغیر صیغته بان یکون ذلک المعنی مستنبطا من

كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع وتفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان جعل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما وعارضا فالوصف اللازم ما لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقتا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي يجعل علة حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي مما يعتريه الدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فانما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من السبيلين يجب به الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر جليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهمه البعض دون البعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي في الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك في الاقتيات والادخار وحكما انه معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روى ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افتجزئ ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان تقبل

مناسک قالت نعم قال فدین اللہ احق بالقبول فقاس النبی علیہ السلام الحج علی دین العباد والمعنی الجامع
بینھما ھو الدین وھو عبارۃ عن حق ثابت فی الذمۃ واجب الاداء والوجوب حکم شرعی وفرداً
وعدداً والظاھر انہ ایضاً تقسیم للوصف فالوصف الفرد کالعلۃ بالقدر وحدہ او الجنس وحدہ
لحرمۃ النساء والوصف العدد کالقدر مع الجنس علۃ لحرمۃ التفاضل والحاصل ان قولہ اسماً
وحکماً الاشبہ فی انہ مقابل للوصف وان قولہ لازماً وعارضاً لاشک فی انہ قسم للوصف
واما الجلی والخفی وکذا الفرد والعدد فقد اوردہ علی سبیل المقابلۃ والتداخل والظاھر انہ
قسم للوصف اذ لم نجد لہ مثالاً الا فی قسم الوصف وقد یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقاً
فی عرفھم سواء کان وصفاً او اسماً او حکماً علی ما سیاتی وھذا کلہ من تفنن فخر الاسلام
والناس اتباع لہ ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتاً بہ ای یجوز ان یکون ذلک المعنی
منصوصاً فی النص کالطواف فی سور الھرۃ وان یکون فی غیر النص ولکن ثابتاً بہ کالامثلۃ
التی مرت الآن ثم شرع فی بیان ما یعلم بہ ان ھذا الوصف وصف دون غیرہ فقال ودلالۃ
کون الوصف علۃ صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلۃ الشاھد فی الدعوی
فکما یشترط فی الشاھد للقبول ان یکون صالحاً وعادلاً فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاھد
لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالۃ فکذا فی الوصف ثم بین معنی الصلاح والعدالۃ
علی غیر ترتیب اللف فبدأ بذکر العدالۃ بقولہ بظھور اثرہ فی جنس الحکم المعلل بہ ای بان
ظھر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل بہ من خارج قبل القیاس وان ظھر اثرہ فی عین ذلک
الحکم المعلل بہ منہ فبالطریق الاولی وجملتہ ترتقی الی اربعۃ انواع الاول ان یظھر اثر عین
ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وھو متفق علیہ کاثر عین الطواف فی عین سور
الھرۃ والثانی ان یظھر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وھو الذی ذکرہ

المصنف رح كان مؤثر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال اولى فكذا في ولاية
النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر
الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر جنسه في جنس ذلك
الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة
وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر
بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها
النبي عم والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع
منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي
هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون
بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى
عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون
الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية
النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه
سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة الذهاب
والمجئ فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول به ولاية النكاح موافق لوصف الطواف
الذي قال به النبي عم في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف
في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية

دون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اى دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا فى معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده ولا يشترط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما فى وجود الحكم عند الشرط فلا يدل على كونه علة والعدم لا دخل له فى علية شئ بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفى اى مثل الاطراد فى عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفى ووقع فى بعض النسخ قوله ومن جنسه لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من الدنيا حتى يكون نفى العلة دالا على نفى الحكم كقول الشافعى رح فى النكاح اى فى عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد فى اثباته من ان يكون رجلين دون رجل وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير فى عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هى كونه مما لا يسقط بشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذى لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفى اى لا يقبل التعليل بالنفى فى حال من الاحوال الا فى حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد رح فى ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت فى يد الغاصب ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف
عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف
ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج
باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم
على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل
مزيل وهو حجة عند الشافعي رح استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا هو ليس بحجة
لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا
في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع
فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال
وفي ذلك الاستصحاب بالحال تحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من
غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التامل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على
ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها
حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر
الذي في يده وقال انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع تمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير
لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير بينة لان الظاهر
عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا واما وضع المسألة في الشقص

لتحقق فيه خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي
في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته
باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة
مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج
بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما يمكن
ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل
في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل
بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي يحتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك
امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له
من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم
ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم
فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع
به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع
حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا
للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم
يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه
ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

٢٣٧

في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية بمعارضة القياس الفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح
المستنجين بالماء في قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرج فلو كان
حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اي مثل الاطراد
في عدم صلاحيته الدليل الاحتجاج بالوصف الذي يختلف في كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم
في الكتابة الحالة اي الشافعية في عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اي من تحرير
هذا العبد الكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة
بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت
حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى يكون الحالة
فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك في فساده عطف على ما قبله اي مثل
الاطراد في البطلان الاحتجاج بوصف لا شك في فساده بل هو بديهي كقولهم اي الشافعية
في وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن السبعة اي عن
سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى بالصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس
بديهي الفساد فلا اثر للنقصان عن السبعة في فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى
قرآنا في العرف وان سمي به في اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في البطلان
الاحتجاج بلا دليل لاجل النفي بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت
في ذهن المستدل فلا شك في جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضي عدم وجدانه الحكم في علمه
وان ادعى انه غير ثابت في نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل
جائز في الشرعيات دون العقليات لان مدعي النفي والاثبات في العقليات مدعي حقيقة

الوجود والعدم فلابد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذالك

وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من

كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة

والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات

الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يوقع التعليل لاجله صحيحا وفاسدا فقال وجملة ما يعلل

له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس

بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطاء فاحش بل بيان حكمه الذي سيجئ فيما بعد في قوله

وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي

اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط

الحكم او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا حكم مشروع او وصفه

فلابد هنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات

الموجب فاثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل

وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجانس فشبهة الفضل

وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في

زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها وهو السوم

مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة

وعند مالك رح لا يشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم

بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي

والعلة وانما ثبتت بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيهما اي في شهود النكاح
مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغي ان يحكم
فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود دليل على عدم اشتراط العدالة
والذكورة والشافعي رح يشترط لقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والكل ليس بمحال
كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بترا التي تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو
مثال للحكم اي لاثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغي ان يحكم فيه بالراي والعلة وانما
اثبتنا عدم مشروعيتها بما روي انه عم نهى عن البتيراء والشافعي رح يجوزها عملا لقوله عم اذا خشي
احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفته
كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالراي فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا
وهي الوتر والشافعي رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابي بقوله هل
علي غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اي الحكم في
ما لا نص فيه بغالب الراي دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا للتعليل القياسي فهو
والتعليل يساويه في الوجود وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية في الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منها فالتعليل عنده لبيان علية الحكم
فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت
صحتها في نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها في نفسها لا تتوقف على
صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل الا في النصوص عليه لانه
ثابت بالنص فلا فائدة له الا تعدية الحكم في الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الاربعة

الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرای وكذا نفيها باطل
اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من
نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق
اذ له وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا
اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة يمكن جعل
اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف رح تابعا لفخر الاسلام كما هو
الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية
فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا
تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض
القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيئا والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي
يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فنبين نظير كل واحد ونقول
كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه
بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع
مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره
ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا
جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال للاستحسان
بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها
النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها الضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سور سباع الطير

مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسته لان لحمه حرام وسؤره
متولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا استحسنا الطهارة بالقياس الخفي وهو انها تأكل بالمنقار
وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل بلسانها فيختلط لعابها بالسؤر
بالماء ثم لاخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس
الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة يعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت
العلة عندنا علة باثرها لا بدورانها كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء
فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها رجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء
والامثلة كثيرة منها سؤر سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم
على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة
بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى
آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزيه الاصل في هذا ان قراءة آية
السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ الباقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة
ونوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
لا استحسانا ووجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في الخشوع ولهذا اطلق الركوع على
السجود في قوله تع وخر راكعا واناب ووجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم
والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان
ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا

بالقياس المستتر وصحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان

الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس

الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الأخر

يعني ما يكون بالاثر والاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى

ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا

اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها

بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا

فينبغي ان تسليم المبيع الى المشتري وتحليفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان

المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة

الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا

فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين

بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا

يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة

بان اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما ويفسخ

الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر

فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع

كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع

ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان

والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا لانه يقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قبض
المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت
المورثين الا عند محمد رح ولا الى الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما
في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط
الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان كيف تكون فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي
علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر
الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط
هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفها وجمعها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة
بطرقها المذكورة في باب اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام وهي ثلث
آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل
الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تاويلا على حدة في الكثير
والجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على تفصيل في
بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد ذكره
قريبا لحكم القياس بل ذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان
المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا
قلنا بحقية المذاهب الاربعة وهذا مما علم باثر ابن مسعود رح في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي فان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمني ومن الشيطان اي لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

قوله بشيء آخر وهو ان الغنم يدفع الى صاحب الحرث ينتفع بها لبنا ونسلا ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان ثم يرد كل الى صاحبه ملكه

بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تع وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شيء ومنهم من يعتقد حله فكيف يجتمعان في الواقع في نفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة رح ايضا ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطي فيها كافر كاليهود والنصارى او مضل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد منهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين وايضا لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطي فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطا كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطي انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطا في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا الا ان المخطي له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عم بشيء واخطا فيه وسليمان عم بشيء آخر واصاب فيه فيقول الله تع حكاية عنها ففهمناها سليمان وكلا آتيناه حكما وعلما اي ففهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطي ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء

القدمات وان اخطأ داؤد فی آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذکورة فی الکتب
ان شئت ولهذا ای ولاجل ان المجتهد یخطی ویصیب قلنا لا یجوز تخصیص العلة وهو ان یقول
کانت علتی حقة مؤثرة لکن تخلف الحکم عنها لمانع لانه یؤدی الی تصویب کل مجتهد اذ لا یعجز
مجتهد ما عن هذا القول فیکون کل منهم مصیبا فی استنباط العلة خلافا للبعض کمشایخ العراق
والکرخی فانهم جوزوا تخصیص العلة المستنبطة لان العلة امارة علی الحکم فجاز ان یجعل امارة
فی بعض المواضع دون البعض وانما قیدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب
الی تخصیصها کثیر من الفقهاء لان الزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلک لا یجلد ولا یقطع
فی بعض المواضع لمانع وذلک ای بیان تخصیص العلة ان یقول کانت علتی توجب ذلک
لکنه لم یجب مع قیامها لمانع فصار المحل الذی لم یثبت الحکم فیه مخصوصا من العلة بهذا
الدلیل وعندنا عدم الحکم بناء علی عدم العلة بان یقول لم توجد فی محل الخلاف العلة لانها
لم تصلح کونها علة مع قیام المانع فان قیل علی هذا ایضا یلزم تصویب کل مجتهد اذ لا یعجز احد عن
ان یقول لم تکن العلة موجودة ههنا اجیب بان فی بیان المانع یلزم التناقض اذا ادعی اولا
صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعی المانع فلا یقبل اصلا بخلاف بیان عدم وجود الدلیل
اذ لا یلزم فیه التناقض فلهذا یقبل وبیان ذلک فی الصائم اذا صب الماء فی حلقه بالاکراه
او فی النوم انه یفسد الصوم لفوات رکنه وهو الامساک ویلزم علیه الناسی فانه لا یفسد
صومه مع فوات رکنه حقیقة فیجیب عن هذا النقض کل واحد منا وممن جوز تخصیص العلة
علی طبق رأیه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حکم هذا التعلیل ثمه لمانع وهو الاثر یعنی قوله
تم علی صومک فانما اطعمک الله وسقاک مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحکم لعدم العلة لانه
لم یفطر لان فعل الناسی منسوب الی صاحب الشرع فسقط عنه معنی الجنایة وبقی الصوم

لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا
على عدم العلة وبني على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع
يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد
هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف
الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا
ولهذا عدل صاحب التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة للعلماء وعليه هذا الاحقر احضر
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدء الحكم وهو
الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا
يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ
بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ
المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه
يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس
المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف
فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان

انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول لصوم غد نويت لفرض رمضان
العلة الطردية وهي الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة
والصلوة الخمس ونحن ندفعه بموجب علته فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه
باطلاق النية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان
تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين
من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم
ان التعيين القصدي هو المعتبر عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول
لا نسلم ان التعيين القصدي معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدي في القضاء والكفارة
هي مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد
في المكان يصاب بمطلق اسمه ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحي لا يبقى بعد الا قدر
تعيين البحث فان استفسار المدعي عنهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبل قط ولهذا
وهي عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين او التفصيل وهي
اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون في نفس الوصف اي لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعيه وصفا علة بل العلة شيء آخر كقول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة
بالجماع فلا تكون واجبة في الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة في الاصل هي الجماع
بل الافطار عمدا وهو حاصل في الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه
لعدم الافطار او في صلاحيته للحكم مع وجوده اي لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه
موجودا كقول الشافعي رح في اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر تاثيره

في موضع آخر بل الصالح له هو الصغر او في نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شيء آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو المسنون دون تثليثه او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المثال المذكور لا نسلم ان التثليث في نفسه مضاف الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقعود فانهما ركنان في الصلوة وليس تثليثهما بل بالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا ضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية ايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض الاسلام على الآخر ونحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا تقع الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد ذلك الى ان يتفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة

فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا

اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك

فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة وقد فينبغي ان تفترض النية فيه فاذا

ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية

لنجس حقيقي وفيه وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة لنجس حكمي وهو غير

معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر

معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل خروجا

وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر وجودا وفي غسل كل

البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن

في الحدود وفروع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما تنجس

البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر

بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة

الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل

المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة

وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها اما مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين

انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى

او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس

بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عم

انما من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق

فى المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان

حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفى تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع

لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة واليه

اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهى الدفع بالوصف ثم بالمعنى

الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتى وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة

بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة

فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصورى عليها ودفعه كما تقول فى الخارج

من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه اى على هذا التعليل النقض

من جانب الشافعى رح ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف

اى ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت

كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم فى مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع

بخلاف الدم السائل فانه كان فى العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه

ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اى ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف فنقول

لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك

الموضع فانه يجب ولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة

دفعا للحرج فيه اى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب

التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزى فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل

سائر البدن البتة وهنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد

الخروج ويورد عليه بصاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه باذا لم يسل تعني يورد

علينا من جانب الشافعي رح في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول ومعناه الآن

والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء

مادام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه بيان

انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تأخر

حكمه الى بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان

غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام

الوقت في صورة سلسل البول فكذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي الى

المقيس عليه فصار مجموع دفوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة

الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف

ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع

الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة

معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليل المعلل

دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض

ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة

ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو مأخوذ من

قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلى والحكم اسفل وهو انما يتحقق

[illegible] الذي يقابل

[illegible] الاسلام

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اى لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذى هو رجم ثيبهم وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون الشئ دليلا على شئ وذلك الشئ يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا للشافعي رح اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منها على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اى للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليلهم لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

٢٥٣

بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا اثر له فيه فهذا كذلك لكنه ما تعين
بالشروع وهذا التعيين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى التعيين بعد تعيين
لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى التعيين العبد وصوم القضاء لما
لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه آخر غير
الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع
ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها من غير فساد
بظهور الحدث من الفاعل لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء
بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال الخصم
لما كان كذلك وجب ان يستوي فيها اي في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى
عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع
في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم
بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما ابطل تعليل الخصم
اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي
الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى
هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول كما
يقول في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو
يصلح للترجيح على ما سيأتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لان رد الشيء على خلاف سننه
الاول كان يعلم انه في القلب شبيها بالعكس فانه جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعاينة للجماعة

عن معنى المناقضة ويسمى هذا فى عرف المناظرة معارضة بالغير وهى نوعان احدهما المعارضة
فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك فى المقيس وله خمسة اقسام
كلها صحيحة مستعملة فى علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة
وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان
نظيره ما اذ قال الشافعى رح المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فى الراس
مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هى تفسير وهذا هو القسم الثانى منها ونظيره ان نقول
فى المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا
بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود لكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة
الخالصة بل للقسم الثانى من القلب على قياس ما قلنا فى مسألة صوم رمضان بعد تعينه
ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اى زيادة هى تغيير
وقد بينه بقوله وفيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول
فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم
بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم
ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منها قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او
فنظير القسم الثالث قولنا فى اليتيمة انها صغيرة فيولى عليها بولاية الانكاح كالتى لها اب فقال
الشافعى رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هى تغيير وهى قولنا بولاية الاخوة وفيه نفى لما لم
يثبته الاول لانا ما اثبتنا فى التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى ينفى المعارض اياها وهو لكن
تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

اي النوع الثاني من المعارضة اي الصحة المعارضة في علة المقيس عليه بان يقول عندي دليل
يدل على ان العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال
وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا في بيع الحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في
الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثاني كما
اذا عللنا في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل
بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والادخار وهو معدوم في الجص وان كان
يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم
ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعني الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ينافي الوصف الذي يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت
بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان
متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة
فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل اي في اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على
سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى
حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة في
علة الاصل هي المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل
والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول في ضمن هذه المفارقة
الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه في ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بادنى

ومثاله معارضته بما قال الشافعي رح في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان باطلا كالبيع فنحن جوزنا
هذه المسئلة قال في جوابه ان الاعتاق ليس كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله
فلا يصح القياس وهذا الفرق هو المعارضة في علة الاصل لانه قائل يقول ان علته عدم
جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان كان مقبولا في نفسه لكنه لما جاء
به السائل على سبيل المفارقة لا يقبل منه وكان حقه ان يورده على سبيل الممانعة فيقول
لا نسلم ان الاعتاق كالبيع فان حكم البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يحتمل فسخه لا الابطال
وانت في الاعتاق تبطل اصلا لا يحتمل فسخه بعد ثبوته حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه
عندك ولما فرغ عن بيان المعارضة شرع في بيان دفعها فقال واذا قامت المعارضة كان
السبيل فيها الترجيح اي ترجيح احد المتعارضين على الآخر بحيث تندفع المعارضة فان لم يات
المجيب بالترجيح صار منقطعا وان يات له فللسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهذا هو حكم المعارضة
في القياس واما المعارضة في النقليات فقد مضى بيانها وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الآخر وصفا اي بيان فضل احد المثلين ولا يكون تعريفا للرجحان لا للترجيح ومعنى قوله
وصفا ان لا يكون ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بنفسه بل يكون وصفا
للذات غير قائم بنفسه ولهذا لا يترجح شهادة العادل على شهادة الفاسق ولا يترجح شهادة
اربعة على شهادة شاهدين حتى لا يترجح القياس على قياس يعارضه بقياس آخر ثالث يؤيده
لانه يصير كان في جانب قياسا وفي جانب قياسين وكذا الحديث لا يترجح على حديث
يعارضه بحديث ثالث يؤيده والكتاب لا يترجح على آية تعارضه بآية ثالثة تؤيده ولهذا يترجح
كل واحد من القياس والحديث والكتاب بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقدما

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر في نسبة الموت اليه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز فانه لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا يتعدد وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كعموم القضاء لان هذا اى وصف الفرضية الذى اورده الشافعى رح مخصوص في
العموم بخلاف التعيين الذى اوردناه فقد تعدى الى الودائع والمغصوب والمبيع فى البيع الفاسد
اى اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باى جهة
كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الفعل من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا
لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية
على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله بصوم
الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسألة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد وبكثرة
اصوله اى اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول ترجح هذا
على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة
اوجه الشبه لشئ فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا فى مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعى رح انه ركن
فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اى اذا كان وصف
يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط
والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فى مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره فانه
ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعى رح
انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة
والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيح
فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان فى الذات
احق منه فى الحال اى من الرجحان الحاصل فى الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

في الوجود ولا التابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشيّ تفريع على
القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه ينقطع
عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فانه ان
نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر
الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن
رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين
هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة
ثابت من كل وجه وكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر
في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح
واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة
قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان
الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف
فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان
الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء
الزكوة كل منهما للآخر وحل نكاح حليلة كل منهما للآخر وقبول شهادة كل منهما للآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر
وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى
من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص

اذا قال السائل ان عندي هذا العقد لا يمنع من التكفير بل المانع نقصان الرق يقول المعلل
هذا عقد معاملة بين العباد كسائر العقود فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق مثله فهذا
انتقال الى حكم آخر وعلة اخرى كما ترى او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول
لا لاثبات العلة الاولى ولم يوجد له نظير في المسائل الشرعية ولهذا قال وهذه الوجوه صحيحة
الا الرابع لان الانتقال انما جوز ليكون مقطع البحث في مجلس المناظرة ولا يتم ذلك في الرابع
لان العلل غير متناهية في نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الى العلل لاجل الحكم الاول بعينه
لتسلسل الى ما لا يتناهى ثم اورد على هذا ان ابراهيم قد انتقل الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول حيث حاجه نمرود اللعين لاثبات الاله فقال ابراهيم عم ربي الذي يحيي ويميت
قال نمرود انا احيي واميت فامر باطلاق احد المسجونين وقتل الآخر فانتقل ابراهيم عم
لاثبات الاله الى علة اخرى وقال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب فبهت نمرود وسكت فاجاب المصرح عنه بقوله ومحاجة الخليل عم مع اللعين
ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة حقة ولكن لم يفهم اللعين مراده فساغ
للخليل ان يقول هذا ليس باحياء واماتة بل اطلاق وقتل وعليك ان تميت الحي بقبض الروح
من غير آلة وتحيي الموتى باعادة الحيوة فيهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم كانوا
اصحاب الظواهر لا يتاملون في حقائق المعنى الدقيقة فضم اليها الحجة الظاهرة بلا اشتباه
لينقطع مجلس المناظرة ويعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصرح عن بحث الادلة الاربعة اراد ان
يبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فيما سبق ان موضوع علم الاصول على المذهب المختار
هو الادلة والاحكام جميعا فبعد الفرغ عن الاول شرع في الثاني فقال

فصل

ثم جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس يعني الكتاب والسنة والاجماع شيئان

٢٦٣

الاحكام وما يتعلق بالاحكام وهنا انما اثبتت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما يظهر

ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالمجموع الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام

الكلية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكرنا هذه القواعد مستقصى والذي يلوح من

التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى

والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها

والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى

هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة

فهذا البحث بحث فعل المكلف يعني المحكوم به وبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية

والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فانه يعني المحكوم

به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو

ما يتعلق به نفع العالم كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا

فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فانه تعالى متعال

عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء

في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير

ولهذا يباح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه

حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف المسلم وحق العبد من حيث

انه لدفع عار المقذوف ولكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو عند الشافعي

حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص

فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه

بحرمان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى

ثمانية انواع عبادات خالصة لايشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة

والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لاتصح بدونه وهو يصح بدونها

وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان

وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار

والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل

في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة تلحق بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن

ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق و

الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد

الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث

بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا

لايجري به الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها

معنى العبادة من حيث انها تودى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى

العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن

العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة

ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق

عليهم كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما مانهم بالنفقة والولاية وجب ان

يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة

الارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاسترد الارض منه واحالها بيد آخر

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على اهل الاسلام فيحمل فيلهم الزراعة
على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة كما عرف الحق
فيهما لا الاشتغال بالسلطان منه ولها تابيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه
يجب على الكفار الذين اشتغلوا بعمارة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء يؤديه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى
لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفة في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم
والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى
لكن اوجب بقية اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها
لما خلقها الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى
احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات
والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق
اي ضمنها سوى ما كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام
الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار
وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في
حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اذ تعتبر الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار
وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء
الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة
في

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك

الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى

يرتفع الحدث بالتيمم فتثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري

اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان

مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن

الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم

تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم

الحاصلين من الماء والتراب لا بين الموثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا

ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء ويبتني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسالة امامة المتيمم

للمتوضئين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس

بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر اياما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح

لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضئ فلا يجوز الاقتداء بالا ضعف

والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط

كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل اولا فيصح

الخلف اما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه

فلا يصح الخلف ايضا ونظير هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف

على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل

فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء

يتصور البر لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة به واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فهو
ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون
طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير
ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجود كما يضاف الى الشرط
ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه
معنى العلة لكن يتخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت
مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سيأتي
كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او ليقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل
لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا
لكن يتخلل بين الدلالة وبين السرقة علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار قصدا
اذ لا يلزم ان من دل احدا على فعل شيء يفعله المدلول البتة بل يفعل لو يعقبه على تركه مع انه
فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة
وعلى هذا ينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه
صاحب سبب محض لكن افتى المتأخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة
السعاة فيه واما المحرم الدال على صيد فانما يضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه فعلى
الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت
العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار السبب في حكم العلل في وجوب
الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب للتلف بما تتلف بوطيها في حالة السوق والقود لانه تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص

واليمين بالله تعالى بان يقول والله لافعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة

ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو مجاز خالص بل مجاز له شبهة الحقيقة وعند زفر رح مجاز محض خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طا

وقت التعليق الا ان هذا ليس كشبهة الحقيقة فانه لا يتطلب محلا موجودا بل يبقى ببقاء اليمين ومحلها
ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق
فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا له شبهة الحقيقة
فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله
لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل
والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كما
فان الاصل في رد عين المغصوب ان الرد الى القيمة او المثل بعد الهلاك لكن مع وجود المغصوب
شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين وقد يكون لها
ثبوت لوجوب ما لم تثبت هذه الاحكام فكذا الايجاب في حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء
المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر رح لم يتنبه لهذا التدقيق وقاس المسألة المذكورة على ما اذا علق
طلاق المطلقة ثلثا او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس
بموجود ثم ابتداء ومع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى تعليقا في المتنازع فيه اولى بان
يقع الطلاق ح فاجاب عنه المصنف رح بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا
لان ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة
لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو في
حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية
وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما
تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب انما صار سببا في الحال مع قبول الايجاب

التعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون
سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا
سبب للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار
الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له
شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق
ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة
وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة
العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء
بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح
والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف
احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون
علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها
من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شئ واحد كان علة كاملة تامة والا
فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه
الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما لا معنى
ولا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه ثلثة
ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون
اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم
وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة

في غير الاسباب وصفا له شبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالآن نشرع في القسمة المصرح فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي الخالي عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكما لان حكمه يتاخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الحكم لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار وهو مثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في اقسام السبب فانما يعتبر علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانما يعتبر علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون

علة حكماً والرابع علة في حيز الاسباب يعني لها شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له
ثلثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون
العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط
بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو
علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل في العلة
اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا في الحجر
لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابي حنيفة رح فانه علة للشهادة
وهي علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده
وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على
المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما للرجم فيكون
مثالا للقسم تركه المصنف رح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة في كونها مشابهة للاسباب فهي ذو جهتين
ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي ركبت
من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له
شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر في المعلول والا لكان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع وربما
يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصنف رح ولكن بقي قسم آخر تركه المصنف رح
لم يذكر في البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل في قسم الشرط الذي في حكم العلل
كحفر البئر وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فانه هو المؤثر في الحكم
وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان
المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى

قريبة المحرم كيوم شك هو المؤثر وان كانت القرابة جزءا اخيرا بان اشترى عبدا مجهول النسب فحرر ادعى
انه ابنه واخوه يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنى لا اسما ولا حكما
كما اتفقنا والسابع علة اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوم المرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة
اسما لانها تضاف اليه في الشرع بقصر القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة
به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة فهي تقديرية وكذا النوم الناقض
للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لان الحدث يثبت عنده لا معنى لانه
ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم
المخصوص سببا لخروجه غالبا اقيم مقامه ودار الحكم عليه فالآن تمت اقسام العلة وقد علمت
ما في بياننا من المسامحات الناشئة من فخر الاسلام والخلف تابع له ثم القول الصحيح وليس
من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب قرانهما كالاستطاعة مع الفعل وهذا
حكم القسم الاول الذي كان علة اسما ومعنى وحكما فانها العلة الحقيقية الشرعية التي تقارن
الفعل فالاستقدمه وذهب قوم الى انه يجوز تقدمها على المعلول بالزمان لان العلل الشرعية
في حكم الجواهر موصوفة بالبقاء فجاز ان يثبت الحكم بعد العلة بخلاف العلل العقلية فانها تقارن
مع معلولها اتفاقا كالحركة الاصبع مع حركة الخاتم واما الاستطاعة فهي مع الفعل البتة لا تتقدم
سواء عدت علة شرعية او عقلية فهي انما تمثيل او تنظير والتي تتقدم على الفعل هي بمعنى سلامة
الآلات والاسباب وعليها مدار التكليف الشرعي وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام
المدعو والمدلول هذا من تتمة مسائل العلة والسبب ولم يذكر في اقسامه الآتية بيانها سبحـ
والدليل فربما اتفق فيهما حال الداعي وربما اتفق فيهما حال الدليل على ما ستعلم وذلك
اي قيام الداعي والدليل اما لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء فان الموجب له توهم شغل

م الامة بما لا يخبر والاحتراز عنه واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه
زرع غيره فلما كان ذلك امرا خفيا لا يقف عليه كل احد ولم يمكن الحمل تقليلا اقيم حدوث الملك
واليد الدال مقام شغل الرحم بالماء وجعل هذا الحدوث دليلا على انه مشغول بالحمل البتة وان كان
في بعض المواضع يتيقن بعدم الشغل مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحوه لكن
لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد حدوث الملك واليد وغيره اي
غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح
اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعي مقام المدعو لان الخلوة والنكاح داع
الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام
الوطي في الاستبراء وحرمة المصاهرة وفي الاحرام وفي الظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا
مثال لاقامة الداعي مقام المدعو او لدفع الحرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل
مقام المدلول فان السفر اقيم مقام المشقة وجعل مدار الاعليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيدار
امر رخصة القصر والافطار على مجرد السفر مع قطع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في
نفس الامر هو المشقة وكذا الطهر الخالي عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطي وان لم تكن له حاجة
اليه في القلب فاقيم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع
الا في زمان كان محتاجا الى الوطي فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذي وطيها
فيه والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة
اصلا وفي دفع الحرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال
اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل
قد يخلو عن ذلك فتكون فائدته العلم بالمدلول لا غير ومن جملة امثلة اقامة الدليل مقام المدلول

الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة فى قول الرجل لامرأته ان كنت تحبينى فانت طالق فقالت

احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه شبيه

بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز

به عن العلة وينبغى ان يزاد عليه قوله ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء هكذا قيل وهو خمسة

بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير فى الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار

بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثانى

شرط هو فى حكم العلل فى حكم اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البئر فى الطريق

فانه شرط لتلف ما يتلف بالسقوط فيه لان العلة فى الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى

السفل ولكن الارض كانت مانعة ماسكة وحفر البئر ازالة للمانع ورفع المانع من قبيل الشرط فكان

سببا محضا ليس بعلة له فاقيم الحفر الذى هو الشرط مقام العلة فى حق الضمان اذا حفر فى

غير ملكه واما ان حفر فى ملكه او القى الانسان نفسه عمدا فى البئر فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا

وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه فالزق كان مانعا والعلة هى كونه مائعا

لا يستمسك ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلى للشئ خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط

ضامنا لتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذى

تخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون

ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعى كحفر البئر فانه فى حكم

العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طار فانه منسوب

الى الفتح فانه ايضا فى حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط

سابقا على العلة كدخول الدار فى قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مؤخر عن تكلم قوله

انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط
للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو
العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة وقد تقدم
هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد
بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا
ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه
يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا
اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو
وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء
وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء
وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها
فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين والملك انما يحتاج
اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر رح لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق
فكذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى
العلامة وقد عدوا هذا تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجيء ولهذا لم يعده صاحب
التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه

على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قطعا او دلالة وهي الوصف
الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط ولا انه الوقوع
الوصف في النكرة وهي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية فهي معرفة باللام فلما
دخل وصف التزوج في النكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال
ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي
طالق لا يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو لان الاشارة ابلغ في التعريف
من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين
المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة
فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين والرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من
غير ان تعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف
وقوله من غير ان تعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان
في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة
فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطئ
بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم
على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه
علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم
وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتأخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط
ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان
علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا
وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت
طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ
لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها التعلق الوجود به وثبوت التعدي
منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان
رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة
فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم فكانه ذهب الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة
فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات
الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان اهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية** والعقل معتبر لاثبات الاهلية
اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقدم تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا
فالاكثر منهم عقل الانبياء والاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي
كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم بواحد وكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز
عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شئ

وتحسينه وايجابه وتحريمه ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح

واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه وتحريمه

لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذواتها

والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل

مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك

بقصة ابراهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين فكان هذا القول بالعقل

قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا الاعذر لمن عقل صغيرا او كبيرا في الوقف عن الطلب

وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم

تبلغه الدعوة بان نشا على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب

الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح

وعن الشيخ ابي منصور رح انه قال لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل

موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح

ما ذكره المصنف بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد

ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال وعرفانه

الله تعالى بالتجربة واما اذا امهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال

وادراك مدة التامل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة

وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي

في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة

ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا
من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل
الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب
بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتے
يفيق وعن النائم حتى يستيقظ فلما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة

عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية
نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه فهي عبارة عن العهد
الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم

الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له
وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل
في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع
الذي يشتريه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب

واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فانما المقصود
اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق

العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه

ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه
ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب في الايلام دون
الحد و وحرمان الميراث ليكون مثالا لحقوق العباد لا لحقوق الله تعالى فانها خارجة عنها واما ضربه عند اساءة

الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

بحكمه كالعشر والخراج فانها في الاصل من المؤن وبمعنى العبادة والعقوبة تابع فيهما واما ما يكون
منها كالمال مع اداء الولي في ذلك كالدية وحتى يبطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة
والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتحقق ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المؤاخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني اهلية اداء وهي
نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان
تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم
القدرتين لكن فيه استعدادهما فتحصلان شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان
بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا
وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم
يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وتبتني عليها
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما
لم يمكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة
الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار
اليها على الترتيب فقال فحقوق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته
من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بالصحة لان عليا رضي الله عنه اسلم في صباه وافتخر بذلك فقال
شعر [illegible]
البلوغ [illegible]

فی حق احکام الآخرة لانه محض نفع فی حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبی
ولم یصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لکان امتناعه کفرا وان کان
قبیحا لا یحتمل غیره کالکفر لا یجعل عفوا وهذا هو القسم الثانی والمراد بالکفر هو الردة یعنی لو ارتد الصبی
تعتبر ردته عند ابی حنیفة ومحمد رح فی حق احکام الدنیا والآخرة حتی تبین منه امرأته ولا یرث
من اقاربه المسلمین ولکن لا یقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد بعد ردته لا یجب
علیه شیء کالمرتد وعند ابی یوسف والشافعی رح لا تصح ردته فی حق احکام الدنیا لانها ضرر محض
وانما حکمنا بصحة ایمانه لکونه نفعا محضا وما هو دائر بین الامرین ای بین کونه حسنا فی زمان
وقبیحا فی زمان وهذا هو القسم الثالث کالصلوة ونحوها یصح منه الاداء من غیر لزوم عهدة
وضمان فان شرع فیه لا یجب اتمامه والمضی فیه وان افسده لا یجب علیه القضاء وفی صحة
هذا الاداء بلا لزوم علیه نفع محض له من حیث انه یعتاد اداءها فلا یشق علیه ذلک بعد البلوغ وما کان
من غیر حقوق الله تعالی ان کان نفعا محضا کقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته ای
مباشرة الصبی من غیر رضاء الولی واذنه وهذا هو القسم الرابع وفی الضرر المحض الذی لا یشوبه
نفع دنیاوی کالطلاق والوصیة ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض یبطل اصلا
فان فیها ازالة الملک من غیر نفع یعود الیه ولکن قال شمس الائمة ان طلاق الصبی واقع اذا دعت
الیه حاجة الا تری انه اذا اسلمت امرأته یعرض علیه الاسلام فان ابی فرق بینهما وهو طلاق
عند ابی حنیفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بینه وبین امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا
کان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفریق کان ذلک طلاقا عند البعض فعلم ان حکم
الطلاق ثابت فی حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفی
الدائر بینهما ای بین النفع والضرر کالبیع ونحوه یملکه برای الولی فان البیع ونحوه من المعاملات

ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والبيع هو سالب وجالب فلا بد ان
ينضم اليه رأي الولي حتى ترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما
فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة
روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي كل منفعة يمكن
تحصيلها بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فان الصبي يصير
مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله
بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية
باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة
للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده وخيار
احد الابوين وهذا كسابقه اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة
الى سبع سنين فبعد ذلك يتخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين
وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك
بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتتعلم احكام الحيض وتخيير
النبي عم لانه كان اجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع ولما فرغ عن بيان الاهلية
شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت ولعبد فيها اكتساب
اي غير سماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفه والسفر والخطاء والاكراه

وإذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة
مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عليه السلام خلق شابا
غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه
الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي
بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم
احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض
لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل
اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره
وهو عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات وكالحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه
فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من
وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين
اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقر
في اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه
العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل
العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة
ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه
ما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا
تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ...

لانه عقوبة وعنده لا يستحقها الصبي فاورد عليه انه اذا كان كذلك ينبغي ان يحرم
عن الميراث بالكفر والرق فاجاب عنه بقوله بخلاف الكفر والرق لان حرمان الميراث
بهما ليس من باب الجزاء بل لعدم الاهلية اذ الكفر والرق ينافي اهلية الميراث من المسلم الحر والجنون
عطف على قوله الصغر وهو آفة تخل بالدماغ بحيث يبعث على افعال خلاف مقتضى العقل
من غير ضعف في اعضائه ويسقط به العبادات المحتاجة للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقة
الاقارب والدية كما في الصبي بعينه وكذا الطلاق والعتاق ونحوهما من المضار غير مشروع
في حقه لكنه اذا لم يمتد الحق بالنوم حتى يجب اداء الثلثة يجب عليه قضاء العبادات كما في الاغماء
اذ لا حرج في قضاء القليل ثم هذا في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن واما في الجنون الاصلي
بان بلغ مجنونا فعند ابي يوسف رح هو بمنزلة الصبا حتى لو افاق قبل مضي الشهر في الصوم
او قبل تمام يوم وليلة في الصلوة لا يجب عليه القضاء وعند محمد هو بمنزلة العارضي فيجب عليه
القضاء وقيل الاختلاف على العكس ثم اراد ان يبين حد الامتداد وعدمه ليبتني عليه وجوب
القضاء وعدمه ولما كان ذلك امرا غير منضبط عين ضابطه بالحرج في كل العبادات فقال

ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من
يوم وليلة وعند محمد عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل في
حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه
القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان
فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه

فكان الافاقة والجنون فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزم القضاء ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الزكوة باستغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تع فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزمه القضاء لكنه اذا كان غالبا

الى الاكل والشرب فاوجب فى الكل نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه بخلاف الذبيحة فوجب ان ترك التسمية هيبة وخوفا ينفر الطبع عنه وتغير حاله فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفى سلام الناسى تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى بالم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام فى الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة الصلوة مذكرة لها فهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا فى حقوق العباد فان اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم الخطاب فى حقه فان انتبه فى الوقت يؤدى والا يقضى وينافى الاختيار حتى بطلت عبارته فى الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد فى النوم لا يثبت حكم شئ منه ولم يتعلق بقرأته وكلامه وقهقهته فى الصلوة حكم فاذا قرأ النائم فى صلاته لم تصح قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم فى الصلوة لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه فى الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للاحتياز فقال وهو ضرب مرض وفتور قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت عبارته بل اشد منه اى بل الاغماء اشد من النوم فى فوت الاختيار وكان حدثا فى كل حال اى سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا الا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد سكي

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة
وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة
عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بيّنا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمي عليه
وقت صلوة بكماله لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار
بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر لاستغراقه الحول
والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات
وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة
الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه وابتدائه اذ الرقية لا ترد
ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج
لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقي الخراج على حاله ولا يتغير
واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع
من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب هذا الرق يصير
العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده
وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق
البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد بقي الملك له في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

لان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلا بد من رضائه وكذا اهداره
لدمه لانه محتاج الى البقاء والابقاء الاية ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد
بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين بالعتق اذ لم يكن
ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما يحل للحر فان للحر ان تحل اربع نساء
والرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دمه
معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا
يستحق الاثم قاتله فيجب الكفارة عليه والمقومة بداره اي العصمة التي توجب القيمة تثبت
بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف
من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية
والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المقومة والعبد فيه اي في كل واحد من
العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فلما كان
المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر
في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة آلاف درهم ينبغي
ان ينقص منه عشرة دراهم حطا لرتبته عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة
يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه
القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك
فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رح
لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

وصح امان الماذون عطف على قوله يقتل اي ولا يجل كون العبد مثل الحربي لعصمته صح امان الماذون بالقتال لا الماذون في التجارة للكفار لانه لما اذن المولى بالقتال صار شريكا في الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالماذون لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعلمه فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد الماذون بما يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره ليس الا فيما حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في الماذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال بعد الاعتاق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي كون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ...

وانه اي والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

الوارث والغريم بماله فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الغريم والوارث
ويكون المريض محجورا عن قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث
ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون
مستندا الى اوله اى يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض
متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر
فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق
فيما الفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة
اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح
ح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان عتق عبدا من ماله المستغرق
بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا
فى جميع الاحكام المتعلق بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا يسعى فى قيمته للغرماء
والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم
قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق
الراهن عبده مع انه متعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق
المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه وانما
والنفاس معطوف على ما قبله ذكرها بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان
الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء وكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث
والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدى
الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما وهو ان
شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم
عشرة ايام في ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر
رمضان كاملا مع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في
احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين
يوما مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا انتفى والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة
السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه
وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها
الولي كما زعم الشافعي رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء
دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء
الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة
غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستاجر
يتعلق بحق المستاجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق المودع فان
هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء والورثة
وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة

الكفيل يعني ما لم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالبه من اولاده وانما يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم تبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه انسان بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يوخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت يبقى له ما تقضي به الحاجة ولذلك قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه يتشفى ببقائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع في بيت المال تقضي به حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتيا

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة يؤدى
المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون التى حصته
ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من
اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى للاولاد ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه
الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء
ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها
زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال
الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله عم لعائشة لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك
باسباب غسلك وما لا يصلح للحاجة كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تنقضى به الحاجة
يعنى تبقى للميت ما تنقضى به الحاجة وما لا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام
وقع مبتدأ وخبرا انما اورده بتقريب ما تنقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح للحاجة
لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية
على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت
اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته فكانت الجناية واقعة
فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث ويصح عفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير
موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان
الغرض درك ثأرهم وطلب لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال
كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز بخلاف ما اذا كان

احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضي بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا يجب اعادتها

واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة ولكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عم امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وله اي للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة لان القبر للميت كالمهد للطفل فما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلها يجده الميت في القبر ويدركه كالحي ولما فرغنا عن الامور المعترضة السماوية شرعنا في بيان الامور المعترضة المكتسبة فقوله ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا انواع الاول الجهل الذي هو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى ورسالة الرسل لا يصلح عذرا في الآخرة وان كان

يصلح عذرا في الدنيا لدفع عذاب القتل او لقبول الذمة وجهل صاحب الهوى في صفات الله واحكام الآخرة
كجهل المعتزلة باحكام الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي بطاعة الامام الحق متمسكا بالدليل
فاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان
واما اذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف
في اجتهاده الكتاب كجهل الشافعي رح في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف
لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة المشهورة كالفتوى ببيع امهات الاولاد ونحوه فالجهل
يقتضي بيع امهات الاولاد جهل من داود الاصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا الى جوازه بحديث جابر كنا
نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور وهو حديث اعتقها ولدها
اي معتقة عن دبر منه والجهل في نحوه كجهل الشافعي رح في جواز القضاء بشاهد ويمين
فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر واول من قضى به معاوية
وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال اسلافنا وان كنا لم نجترئ عليه والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في
موضع الشبهة فانه يصلح عذرا او شبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم الصائم اذا افطر بعد الحجامة على
ظن انها فطرته اي ان الحجامة فطرته فيصوم حيث لا تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح
لان عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الاسلام لو لم يستفت
فقيها ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف تاويله تجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه ولما اذا
استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده
على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لانه ظن في موضع الاشتباه اذ الاملاك بين الآباء والابناء متصلة
فصير شبهة ان ينتفع احدهما بمال الآخر واما اذا ظن انها لم تحل له فانه يجب الحد بخلاف جارية ولده
فانها تحل بكل حال سواء ظن انها تحل له او لا وبخلاف جارية اخيه فانها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

الحدیث ان الاملاک متباینة عادة والثالث الجهل فی دار الحرب من مسلم لم یهاجر الینا بالشرائع والعبادات

فانہ یکون عذرا حتی لو لم یصل ولم یصم مدة ولم تبلغہ الدعوة لا یجب قضاؤہما لان دار الحرب لیست بمحل

شہرة احکام الاسلام بخلاف الذمی اذا اسلم فی دار الاسلام فان جہلہ بالشرائع لا یکون عذرا اذ یمکنہ

السؤال عن احکام الاسلام فیجب علیہ قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ویلحق بہ جہل من اسلم فی دار الحرب فی کونہ عذرا جہل الشفیع بالبیع فانہ اذا لم یعلم بالبیع وسکوتہ عن الشفعة یکون عذرا لا یبطلہا وبعد ما علم بہ لا یکون سکوتہ عذرا بل تبطل بہ الشفعة وجہل الامة بالاعتاق

او بالخیار فانہ یکون عذرا فی السکوت یعنی اذا اعتقت الامة المنکوحة فیثبت لہا الخیار بین ان

تبقی تحت تصرف الزوج او لم تبق فان لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاہا الخیار کان جہلہا

عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخیار یکون لہا الخیار الآن لان المولی یستبد بالاعتاق

ولعلہا لم تخبر بہ ولانہا مشغولة بخدمتہ فلا تتفرغ لمعرفة احکام الشرع التی من جملتہا الخیار وجہل البکر

بانکاح الولی فانہ یکون ایضا عذرا فی السکوت یعنی اذا زوج الصغیر او الصغیرة غیر الاب او الجد

یصح النکاح ویثبت لہما الخیار بعد البلوغ فان جہلا بالنکاح یکون عذرا حتی یعلما وان علما

بالنکاح ولم یعلما بان الشرع خیرہما لا یکون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم

فلا یعذر بہذا الجہل وجہل الوکیل والماذون بالاطلاق وضدہ فان الوکیل والماذون اذا لم یعلما

بالاطلاق ای بالوکالة والاذن وضدہ ای بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر الیہما فہذا الجہل

منہما یکون عذرا فلم ینفذ تصرفہما علی الموکل والمولی فی الصورة الاولی لانہما لم یعلما بامرہما وینفذ

تصرفہما علیہما فی الصورة الثانیة لانہما لم یعلما بحجرہما والسکر عطف علی الجہل وہو ان کان من مباح

ای حصل من شرب شیء مباح کشرب الدواء المسکر مثل البنج والافیون علی رای المتقدمین ومن

المتاخرین وشرب المکرہ والمضطر ای شرب المکرہ بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

اياه فهو كالاغماء يعني يجعل بالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كما ۔ وان كان

من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى

لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب منه لا ينافي الخطاب وان كان

في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقول العاقل اذا جننت فلا تفعل

كذا وهو اضافة الخطاب الى حال منافية له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عبارته في الطلاق

والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها على ان مثل هذا السكر المحرم

لا يكون عذرا في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران

وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا

اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف

ما لو اقر بالحدود والغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه

فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقراره فيه فانه يحد حينئذ

والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون

اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تحمل والاولى

ان يقول وما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له وان يقول ولا يصلح له بحذف

كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ

استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى

به ولكنه يرضى بمباشرة السبب اي التلفظ انما هو عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بالحكم

فصار الهزل بمعنى خيار الشرط الابدي في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا بعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما

فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا

شروطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال
فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس
ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام
الناس بان البيع ليس بباتّ بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالهزل
فلا ينافي الاهلية وهي في اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار فحاصلها ان يلجئ شيء الى ان
ياتي امرا باطنا بخلاف ظاهر وتظهر بحضرة الخلق انهما يعقدان البيع بهذا الاجل مصلحة وحيث انه
ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها لكن الحكم فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان
مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهرا العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع
فعقدا بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن اربع حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهرا البيع بحضور الناس ولا يكون
بينهما اصل البيع ثم عقدا بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين
على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء
حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع
ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا
عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي الذهن عنه او اختلفا
في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لان الصحة
هي الاصل في العقود ويعمل عليها ما لم يوجد مغير وهو هنا اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن واما

او اختلفا فعلى الاعراض متمسكا بالاصل فهو اولى وبما اعتبر المواضعة المتقدمة لان البناء
عليها هو الظاهر فبقى صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل فهو فى صورة الاختلاف يرجح

قوله ومن باع على المواضعة فهذه اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان فى الكل فى القدر
بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع فى العقد ونظهر تحفظا للخلق ان الثمن الفان

وفى الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين
لانهما اعرضا عن المواضعة فالهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم ظاهر ولم يذكر فى بعض النسخ

وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة
واجب فى الالف الذى هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله

واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول
الالف الذى هو غير داخل فى البيع شرطا لقبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد
ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضهما من ذكر الالف هزلا هو ملتقاه
بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى الذخيرة وهو رواية عن ابى حنيفة رح ايضا وان كان

ذلك فى الجنس بان تواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا ونبيع على مائة
درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم
يحضرهما شيء او اختلفا فى البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهو ما جعلا
فى اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا الاتفاق بين ابى حنيفة وصاحبيه
ووجه الفرق لهما بين المواضعة فى القدر والمواضعة فى الجنس حيث اعتبر البيع فى الاول منعقدا بالف
وفى الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد فى اصل العقد ممكن فى الاول اذ يبقى من المسمى
ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويجب خلو العقد عن الثمن في
البيع وهو يفسد البيع فلذا اوجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه
كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين وصورة المواضعة
فيه ان يتواضعا على ان ينكحها او يطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين
التعليق بان يواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في
الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصورة في كل حال
من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصورة العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان
المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان
يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا
على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يتزوجها
علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان
لهما ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان
على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين
في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر
في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه
الرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح
تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فترجح جانب التسمية على الهزل وان كان

في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه

وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في

الاول فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب شيء وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد

فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الآخرين

ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه يجب المسمى

ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد

فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله

بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بحضور الناس ولا يكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء

على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام

فذكر في بعضها وهو ما تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا

الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار

لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان

الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل

ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء

هزلا باصله او بقدره او جنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها

ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج فان اعرضا اي

الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا

عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

باعراضهما وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وتمامه ان في غير صورة البناء قوله كقولهما في وقوع الطلاق ولزوم المال فالظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرض له الشارحون وان كان ذلك في القدر بان تواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصودا للمتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فما لم تكن المرأة قابلة بجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على ان

لم يحضر بما شيء وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول للمدعي
الاعراض لكونه هو الاصل فهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ
كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار به او لا يحتمله كالنكاح
والطلاق بان تواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن منهما اقرار فالهزل يبطله
لان الاقرار يحتمل الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في
الردة كفر اي اذا تلفظ بالفاظ الكفر يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به
فاجاب بقوله لا بما هزل به اي ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد ولكن بعين الهزل لكونه استخفافا
بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه
عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه الشرح بقوله وهو العمل بخلاف موجب
الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اي تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك
لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب لتعلقه فيكون مطالبا بالاحكام كلها
ويمنع ماله عنه اي مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياما ففي الآية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اي لا تؤتوا ايها الاولياء
السفهاء من النساء والازواج والاولاد اموالكم التي جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون
اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم فح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني بان يكون معنى اموالكم اموالهم ولما
اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها فح يكون تمسكا لما نحن فيه اي لا تؤتوا السفهاء اموالهم التي جعل
لكم فيها تدبيرا وقياما فقيل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم لهذا
قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفة رح اذا
بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يؤنس منه الرشد لانه يصير جدا في هذه المدة اذ ادنى مدة

عه مولانا عبد العلي رحمه الله

البلوغ اثنی عشر سنة وادنی مدة الحمل ستة اشهر فیصیر ح اباً واذا ضوعف ذلک یصیر جداً فلا یفید منع المال بعده وهذا القدر ای عدم اعطاء المال مما اجمعوا علیه ولکنهم اختلفوا فی امر زائد علیه وهو کونه محجوراً عن التصرفات فعنده لا یکون محجوراً وعندهما یکون محجوراً علی ما اشار الیه بقوله وانه لا یوجب الحجر اصلاً عند ابی حنیفة رح ای سواء کان فی تصرف لا یبطله الهزل کالنکاح والعتاق او فی تصرف یبطله الهزل کالبیع والاجارة فان الحجر علی الحر العاقل البالغ غیر مشروع عنده وکذلک عندهما فیما لا یبطله الهزل واما فیما یبطله الهزل یحجر علیه نظراً له کالصبی والمجنون فلا یصح بیعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه یبذر ماله بهذا الطریق فیکون کلاً علی المسلمین ویحتاج لنفقته الی بیت المال والسفر عطف علی ما قبله وهو الخروج المدید عن موضع الاقامة علی قصد السیر وادناه ثلثة ایام وانه لا ینافی الاهلیة ای اهلیة الخطاب لبقاء العقل والقدرة البدنیة لکنه من اسباب التخفیف بنفسه مطلقاً لکونه من اسباب المشقة فسواء توجد فیه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائماً مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الی ما یضره الصوم والی ما لا یضره فتعلق الرخصة لیس بنفس المرض بل بما یضره الصوم فیؤثر السفر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخیر وجوب الصوم الی عدة من ایام اخر لا فی اسقاطه لکنه لما کان من الامور المختارة جواب عما یتوهم انه لما کان نفس السفر اقیم مقام المشقة فینبغی ان یصح الافطار فی یوم سافر الیه فاجاب بان السفر لما کان من الامور المختارة الحاصلة باختیار العبد ولم یکن موجباً ضرورة لازمة مستدعیة الی الافطار کالمرض فقیل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقیم فسافر لا یباح له الفطر لانه تقرر الوجوب علیه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الی الافطار بخلاف المریض اذا نوی الصوم وتحمل علی نفسه مشقة المرض ثم اراد ان یفطر حل له ذلک وکذا اذا کان صحیحاً من اول النهار ناویاً للصوم ثم مرض حل له الفطر لانه امر سماوی لا اختیار للعبد فیه والمرض للفطر موجود فصار عذراً مبیحاً للفطر ولو افطر المسافر فی الصورتین المذکورتین کان قیام السفر المبیح شبهة فلا تجب الکفارة وان افطر المقیم

الذي نوى الصوم في بيته ثم سافر فلا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حال الصحة

كان مريضا مسافرا فحين خرج من عمران مصره ثم استقر عليه بعدا لان سفرا ما يكون تامة اذا مضى ثلثة ايام بالسير فكان القياس قبلها ان لا تثبت الرخصة بمجرده ولكن ثبت ذلك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع اذ لو توقف الترخص على تمام العلة لم تثبت الترخيص في حق

المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الوسع لا يكون آثما بل يستحق اجرا واحدا او يصير شبهة في دفع العقوبة حتى لا يأثم الخاطي ولا يؤاخذ بحد او قصاص فان زفت اليه غير امرأته فظنها انها امرأته فوطئها لا يصير آثما كاثم الزنا وان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطأ ووجبت به الدية اذا قتل انسانا خطأ لان كلا منهما من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل ويصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول لامرأته اسقيني فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يقع قياسا على النائم ولقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ونحن نقول ان النائم عديم الاختيار والخاطي مختار مقصر والمراد بالحديث رفع حكم الآخرة لا حكم الدنيا بدليل وجوب الدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كطلاقه اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال المخاطب قبلت وهو معنى قوله اذا صدقه خصمه وقيل معناه ان يصدق الخصم بان صدور الايجاب منه كان خطاء اذ لو لم يصدقه

في ذلك يكون حكمه كحكم العامد ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدًا لان جريان الكلام على لسانه
اختياري فينعقد ولكن يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو عطف على ما قبله وبه تمام الامور
المعترضة المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريده ذلك الانسان مباشرته لولا الاكراه وهو
اي الاكراه على ثلثة اقسام لانه اما ان يعدم الرضاء ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ بما يخاف
على نفسه او عضو من اعضائه بان يقول ان لم تفعل كذا لاقتلنك او لاقطعن يدك فهو يعدم رضاءه
ويفسد اختياره البتة او يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار وهو الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة او
بالضرب الذي لا يخاف على نفسه التلف فانه يبقى اختياره ولكن لا يرضى به او لا يعدم الرضاء
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه او زوجته او نحوه فان الرضاء والاختيار كلاهما باق
والاكراه بجملته اي بجميع هذه الاقسام لا ينافي الخطاب ولا الاهلية لبقاء العقل والبلوغ الذي عليه مدار الخطاب
والاهلية وانه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة يعني ان الاكراه اي العمل به منقسم الى هذه الاقسام
الاربعة ففي بعض المقام العمل به فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك
ولو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة وفي بعضه العمل به حرام كالزنا وقتل النفس المعصومة
فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجئ وفي بعضه العمل به مباح كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر
وفي بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له والا يؤجر بشرط ان يكون القلب مطمئنا
بالتصديق وفي الاكراه يجب الفرق بين الاباحة والرخصة ان في الرخصة لا يباح ذلك الفعل بان ترتفع الحرمة بل يعامل
معاملة المباح في رفع الاثم وفي الاباحة ترتفع الحرمة وقيل لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة اذ
لو كان المراد بها اباحة الفعل مع الاثم في الصبر فهي الفرض وان كان بدون الاثم في الصبر فهي الرخصة فافطار الصائم
المكره ان كان مسافرا ففرض وان كان مقيما فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقدام والامتناع فيه في الاثم والثواب حتى
يكون مباحا ولا ينافي الاختيار اي لا ينافي الاكراه اختيار المكره بالفتح لكن الاختيار فاسد فلو اعانه اختيار صحيح

وهو اختيار المكره بالكسر وحيث ترجيح الصحيح على الفاسد لكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال
حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر وهذا حكمه والا اي وان لم يكن يصلح ان يكون آلة لفعل
المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال التي لا تنسب الى الاختيار الفاسد بل اختيار المكره بالفتح
فيجعل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم
بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء بالقول فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد تنعقد بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فعلها وان كان يحتمله
وتتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا
فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها
لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت الدلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز مع قيام دليل
الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والوطء والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطء بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره
الانسان ان ياكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره
ان ياكل مال غيره ياثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره
دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو
اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان
شبعان يجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

او كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان
بان يزنی فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي
وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف والاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا الاثم مقتصرا
على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه
يرجع به على المكره الآمر واما الثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد
ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له
كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح وقال زفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان
الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما اما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح
لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة له عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطاء وكذا الكفارة
والاثم تجب عليه ثم لما قسم المصنف رح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره على
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تاديبه والنفاقه فهو داخل في الاكراه الحظر وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها لان ذلك اذ ليس في التمكين معنى قتل الولد
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم عنها وقتل المسلم
فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه في ذلك
سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد وعضوه لاجل سلامة نفسه وعضوه فصار الاكراه في حكم
العدم فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالا لا الاحتمال فهو

داخل في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه حرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويأكل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجئ يجاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لانا قد بينا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة على ان الرجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه بذل النفس لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكنني في سعة يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا يجزي نفس ولا هم يحزنون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد المفتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون ابن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصة خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي اللكهنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار سابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة المطهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع به المبتدئين من سائر المسلمين الناظرين فيه ذوي الخلق العظيم والاستغفار العظيم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

خاتمة الطبع

الحمد لله ونصلي على رسوله وآله وصحبه وبعد فان هذا الكتاب نور الانوار شرح المنار مع حاشية قمر الاقمار قد طبع في المطبع الاسلامي الواقع في اركاث سنة تسع وتسعين بعد الالف من سعي المنشي المولوي محمد خادم حسين دام مجده